





COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

888-4

LA PHILOSOPHIE DE SOCRATE

PAR

ALFRED FOUILLÉE

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

TOME SECOND

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE
17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE

1874

LA

PHILOSOPHIE DE SOCRATE

TOME SECOND

DU MÊME AUTEUR

LA PHILOSOPHIE DE PLATON, suivie d'Études platoniciennes sur la connaissance et l'amour, et sur l'existence de Dieu. — Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques et par l'Académie française. 2 forts v. in-8. (Paris, Ladrange, 1869.) . . . . 16 fr.

LA LIBERTÉ ET LE DÉTERMINISME. 1 volume in-8. (Paris, Ladrange, 1872.) . . . . 7 fr.

PLATONIS HIPPIAS MINOR, sive Socratica contra liberum arbitrium argumenta. 1 vol. in-8. (Paris, Ladrange, 1872.) . . . . 2 fr.

HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE. 2 vol. in-8 : l'un contenant l'histoire, l'autre des extraits des philosophes anciens et modernes. (Paris, Delagrave, *sous presse*.)

PRINCIPES DE PHILOSOPHIE. 1 vol. in-8. (Paris, E. Belin, *sous presse*.)

LE GORGIAS DE PLATON, édition classique, avec introduction, notes et éclaircissements. 1 vol. in-18. (Paris, F. Belin, 1870.) . . . . 2 fr.

LES MÉMORABLES DE XÉNOPHON, édition classique, avec introduction, notes et éclaircissements. 1 vol. in-18. (Paris, Delagrave, 1869.) . . . . 2 fr.

LA RÉPUBLIQUE DE CICÉRON, édition classique, avec introduction, notes et éclaircissements. 1 vol. in-18. (Paris, Delagrave, 1869.) . . . . 2 fr.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1

LA

PHILOSOPHIE DE SOCRATE

PAR

ALFRED FOUILLÉE

Maître de conférences à l'école normale supérieure

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

TOME SECOND



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

41, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS

1874

LIVRE QUATRIÈME

DOCTRINES SOCIALES ET POLITIQUES

DE SOCRATE

CHAPITRE PREMIER

LA JUSTICE

L'homme sage peut seul vivre en parfaite harmonie avec lui-même et avec ses semblables : l'accord intime des facultés dans chaque âme, sous la loi de la raison, rend seul possible l'accord des âmes entre elles. L'ignorance du bien, au contraire, fait que nos facultés et nos tendances, non-seulement se combattent en nous-mêmes, mais se trouvent en opposition avec celles des autres hommes. Ainsi, par la sagesse, l'ordre rationnel règne dans l'individu et dans l'État. Cet ordre, qui est dans l'individu la σωφροσύνη ou *sagesse tempérante*, devient dans l'État la δίκη ou justice. Au fond, la σωφροσύνη et la δίκη ne sont toujours que la σοφία.

Cette théorie se modifiera dans Platon, d'une manière qui confirme la différence établie par Aristote entre Socrate et son disciple.

Socrate, ne voyant dans l'âme et dans la vertu

que le rationnel, identifie la vertu privée et la vertu publique dans la *science*. Chez Platon, la vertu qui sert à établir cette identité ne s'appelle plus *science*, mais *justice*. Prenant ce mot de justice dans un sens beaucoup plus large que ses devanciers, Platon entend par là une vertu qui rend à chaque chose ou à chaque personne ce qui lui est dû, soit dans l'âme de chacun, soit dans l'État. La vertu individuelle est donc *justice* tout comme la vertu sociale.

A quoi tient cette différence? C'est ce qu'on n'a pas expliqué jusqu'ici; et cependant Aristote fournit les éléments de l'explication.

L'idée de l'unité de l'*âme* et de l'unité de la *vertu* est beaucoup plus prononcée dans Socrate que dans Platon. Le premier va même, nous dit Aristote, jusqu'à supprimer la partie irraisonnable au profit de la raison [1]. Dans l'âme, pour Socrate, tout est *raison*, — raison enveloppée ou raison développée, consciente ou inconsciente; l'activité volontaire n'est nullement distincte du développement rationnel. D'où il suit que la vertu est parfaitement une, et n'est que la science du bien.

Dans Platon, l'âme n'offre plus une seule faculté et une seule vertu; elle a diverses parties que Platon sépare même à l'excès dans quelques passages. Le θυμός et l'ἐπιθυμία ne sont plus des noms divers de la raison, mais des puissances distinctes. L'*un*, le

[1] Voir plus haut, *Théorie de la volonté*.

multiple et l'*essence mixte* ont chacun leur représentant dans l'âme, qui est un composé d'éléments idéaux. Dès lors la vertu est une *harmonie* de facultés diverses et presque de forces différentes; elle n'est plus absolument une; elle n'est plus uniquement *science*. De même que l'ordre social est un équilibre d'individus distincts, l'ordre privé est aussi un équilibre grâce auquel chaque chose reçoit ce qui lui est dû : en un mot, la vertu privée est une *justice*.

Ce changement opéré par Platon est de la plus haute importance. C'est d'abord une déduction logique de la métaphysique platonicienne, où se mêlent l'*un*, le *multiple* et le mixte, le *fini*, l'*infini* et leur rapport, l'*idée*, la *matière* et leur union. Mais c'est en même temps une transaction des idées socratiques avec les idées communes. Appeler *justice* la vertu considérée en général, ce n'est plus un rationalisme aussi absolu que de l'appeler *science* ou raison : car c'est rendre aux autres facultés la part que leur enlevait Socrate, et la puissance distincte qu'il leur refusait. Cette puissance n'est pas grande sans doute dans Platon, mais enfin elle y est en germe, et le dialogue des *Lois* finit même par accorder à la volonté beaucoup plus que ne lui aurait accordé Socrate.

Aussi la solidarité des vertus n'efface pas entièrement leurs différences chez Platon. Dans les dialogues dus à sa maturité, le courage et la tempérance sont représentés comme des vertus

d'effort, victoire pénible de l'âme immortelle sur l'âme mortelle[1]. La sagesse seule a un développement spontané, une fois qu'on a enlevé les obstacles. Par une conséquence légitime de la théorie des *Idées*, tout ce qui dépend de la nature corporelle ne se soumet à la raison que par la discipline et le frein : de là la nécessité du θυμός pour dompter l'appétit ; au contraire, ce qui tient de la raison pure et de l'Idée, s'ordonne seul de soi-même, avec cette spontanéité que Socrate étendait à tout notre être.

C'est donc une erreur d'attribuer à Socrate la doctrine de la *justice intérieure*. Qui dit *justice*, dit équilibre de forces, et il n'y a de forces distinctes pour Socrate que dans la société. Au lieu d'absorber la science dans la justice, comme la partie dans le tout, c'est, au contraire, la justice qu'il va absorber dans la science, dont elle n'est qu'une partie.

« Celui qui *connaît* les lois que les hommes doi-
« vent réciproquement observer entre eux, mérite
« seul le nom de juste... — Vous savez donc ce que
« c'est que la justice ? — C'est ce que prescrivent
« les lois... — Nous définirons donc le juste celui qui
« *connaît* les lois qu'il doit observer dans sa con-
« duite avec les hommes[2]. »

Ici, le mot de loi est pris dans un sens très-général. Il ne faut pas entendre par cette *justice* la *légalité*,

[1] *République*, x, 619, c.
[2] *Mémor.*, IV, vi, 62.

au sens moderne de ce mot; le mot propre est *légitimité*. C'est ce que démontre l'entretien de Socrate et d'Hippias.

« Tu ne sais donc pas, Hippias, que je ne cesse « jamais de montrer ce que je pense sur la justice « — En quels termes la définis-tu? — Je la définis, « sinon en paroles, du moins en actions (εἰ μὴ λόγῳ, « ἀλλ'ἔργῳ). Ne trouves-tu pas l'action plus convain- « cante que la parole? — Beaucoup plus, car bien « des gens disent des choses justes et commettent « des actions injustes; mais en faisant ce qui est « juste, il est impossible d'être injuste. — Eh bien, « as-tu jamais appris que j'aie servi de faux témoin, « que j'aie calomnié, brouillé des amis, excité des « séditions dans l'État, ou commis quelque autre « injustice? — Non, jamais. » Socrate veut d'abord faire comprendre que la véritable idée de la justice est celle qui se traduit en actes, et que sa science pratique, ou dialectique d'action, est bien supérieure à la stérile science des sophistes et à leur dialectique de paroles.

« S'abstenir de l'injustice, continue Socrate, « n'est-ce pas être juste? — Oh! je vois, répond « Hippias, que tu cherches à m'échapper, pour ne « pas dire ce que tu penses de la justice et de sa « nature; car tu dis, non ce que font les hommes « justes, mais ce qu'ils ne font pas. — Pourtant, je « croyais que ne pas vouloir être injuste (μὴ θέλειν « ἀδικεῖν) est une preuve suffisante de justice. » Socrate indique ici le caractère d'*abstention* propre

à la justice, et sous lequel elle se montre d'abord; mais il n'ignore pas que sous cette abstention doit se trouver un principe d'action, et que la vertu la plus négative en apparence a un fond positif. Pour être juste, il faut s'abstenir de l'injustice; pour s'en *abstenir*, il faut le *vouloir* (θέλειν); et pour le vouloir, il faut connaître que cela est le meilleur. Or la détermination du meilleur dans les rapports mutuels des hommes s'appelle *loi*. Il faut donc, pour définir la justice rationnellement et pratiquement, connaître et observer la loi, ce qui est tout un.

« Vois si ceci te satisfera davantage. Je dis que ce « qui est conforme à la loi (νόμιμον) est juste. — « Entends-tu par là, Socrate, que ce qui est con- « forme à la loi et ce qui est juste sont une seule et « même chose? — Précisément. — Mais je ne com- « prends pas bien ce que tu nommes conforme à la « loi et ce que tu nommes juste. » Socrate, alors, fidèle à sa méthode inductive, cite d'abord en exemple ce qui est le mieux connu d'Hippias, les lois de l'État. « Tu connais les lois de l'État? — Je « les connais. — Et, selon toi, quelles sont-elles? « — C'est ce que les citoyens ont établi, en décré- « tant ce que l'on doit faire et ce dont on doit « s'abstenir. — Ainsi un citoyen se conduit selon « la loi (νόμιμός ἐστι) quand il obéit à ces lois, et « contre la loi quand il les transgresse? — C'est « cela même. — En sorte que l'on agit justement « lorsqu'on observe ces lois, et injustement lors- « qu'on les viole? — Évidemment... — Par con-

« séquent, l'homme fidèle à la loi est juste (ὁ « νόμιμος δίκαιος), et l'infidèle, injuste[1]. »

Après avoir déterminé la forme la plus extérieure de la justice, — c'est-à-dire la justice sociale ou légalité, — Socrate ne manque pas, dans le même entretien avec Hippias, de déterminer une espèce de justice plus profonde et plus intime, sans laquelle la première serait insuffisante : c'est la justice naturelle ou légitimité, qui consiste dans l'observation des lois non écrites. Seulement, *légal* et *légitime* s'expriment en grec par un seul mot : νόμιμος, synonyme de δίκαιος.

La justice étant ainsi définie en général la conformité à la *loi*, il est nécessaire de comprendre en quoi consiste une loi, soit naturelle, soit écrite, et de classer dialectiquement les divers genres de lois, suivant leur valeur rationnelle.

« C'est la loi qui règle ce qui est légitime, » dit Socrate dans le *Minos*, qui est de Simon, d'Eschine ou de Platon[2]. « Qu'est-ce donc que la loi?

[1] *Mém.*, IV, IV.

[2] Le *Minos* est attribué à Platon par Thrasylle et par Aristophane de Byzance ; il existait donc probablement, dit M. Grote, dans le muséum d'Alexandrie, comme œuvre platonicienne. Boeckh l'attribue à Simon, qui a écrit un dialogue περὶ νόμου (Diog.-Laërt., II, 122). « L'interlocuteur est anonyme, dit Boeckh. » M. Grote répond qu'il y a des interlocuteurs anonymes dans les dialogues de Platon. « La grâce platonique manque à ce dialogue, dit Boeckh, *dulcissimæ veneres*. » — « Elle manque à des dialogues qui sont de Platon, comme le *Parménide*, répond M. Grote. » — « Il y a dans le *Minos* des imitations de Platon, dit Boeckh, et Platon n'a pu s'imiter lui-même. » — « Au contraire, répond M. Grote, il a dû se répéter plus ou moins. » M. Grote ne remarque pas que le dialogue est *acéphale*, très-court,

« Est-ce un sens ou un enseignement, comme une « science qui nous enseigne ce que nous apprenons ; « ou n'est-ce pas une sorte de découverte, comme « toutes celles que nous faisons, comme la méde- « cine qui nous découvre ce qui est salutaire et ce « qui est nuisible; comme la divination qui, selon « les devins, nous découvre les pensées des dieux? « car l'art n'est jamais qu'une découverte, n'est-il pas « vrai? Laquelle de ces idées choisirons-nous pour « définir la loi? — Il me semble que la loi, c'est ce « qui est institué, ce qui est décrété... On peut « répondre à la question, qu'en général la loi est ce « qui est institué par l'État. — ... Mais ce sont des « choses belles par excellence que la justice et la « loi, et des choses tout à fait laides que l'injustice « et la violation de la loi? — Oui. — Les unes ne « sont-elles pas pour le salut de l'État et *de tout ce* « *qui existe*, les autres, leur perte et leur ruine? — « Oui. — De sorte qu'il faut regarder la loi comme « une belle chose et la chercher comme un bien. Or « nous avons défini la loi une institution de l'État. — « Oui. — Eh quoi! n'y a-t-il pas de bonnes et de mau- « vaises institutions? — Certainement. — *Il n'est* « *donc pas exact de dire que la loi est simplement une* « *institution de l'État*. Car on ne concevrait pas

très-analogue aux dialogues sur le *Juste* et sur la *Vertu*. Il répond si bien au περὶ νόμου dont parle Diogène, que l'hypothèse de Boeckh n'a rien d'invraisemblable. Peu importe, du reste, l'auteur; ce qui est certain, c'est que le dialogue est tout socratique. — Grote, *Plato*, I, 426. Boeckh, *Comm. in Minoem*.

« que la loi fût une *mauvaise institution*. — Non certes[1]. »

En conséquence, la loi ne repose pas seulement sur la volonté du législateur, que ce soit la volonté d'un seul, de plusieurs, ou même de tous.

C'est ce que nous dit aussi Xénophon, qui prête au jeune Alcibiade, encore disciple de Socrate, l'entretien suivant avec Périclès.

« On raconte qu'Alcibiade, avant d'être à l'âge de « vingt ans, eut avec Périclès, son tuteur et le premier « magistrat de la ville, l'entretien que voici sur les « lois : — Dis-moi, Périclès, pourrais-tu m'enseigner « ce que c'est que la loi? — Parfaitement, répondit « Périclès. — Eh bien, au nom des dieux, enseigne-« le-moi, dit Alcibiade ; car j'entends louer certaines « gens, à titre d'hommes amis des lois ; et j'ima-« gine qu'on ne peut obtenir justement cette « louange, si on ne sait ce que c'est que la loi. — « Tu désires, ô Alcibiade, une chose qui n'a rien de « difficile, quand tu veux savoir ce qu'est la loi. « Sont lois toutes les choses qu'a décrétées le peu-« ple réuni, délibérant et prescrivant ce qu'il faut « faire et ce qu'il ne faut pas faire. — Mais est-ce « le *bien* que par lois on déclare obligatoire, ou le « *mal?* — Le bien, certes, ô jeune homme ; le mal, « jamais. — Mais ce qui arrive dans l'oligarchie, « lorsqu'un petit nombre seulement décrète ce « qu'on doit faire, qu'est-ce que cela? — Tout ce

[1] *Min*, 314, a.

« que le pouvoir maître de la cité, délibérant et « statuant, prescrit de faire, s'appelle loi. — Et, « reprit Alcibiade, si un tyran, maître de la ville, « prescrit aux citoyens ce qu'ils doivent, cela aussi « est-il loi? — Oui, tout ce qu'un tyran, devenu « maître, prescrit, s'appelle aussi loi. — Qu'est-ce « donc que la violence et l'illégalité, ô Périclès? « n'est-ce pas l'action du puissant, alors que, non « par persuasion, mais par force, il contraint le « plus faible à faire ce qu'il lui plaît, à lui? — Je le « pense ainsi, dit Périclès. — Et le tyran qui, sans « avoir persuadé les citoyens, les contraint d'agir « d'après ses décrets, est-il ennemi des lois? — Je « le pense, dit Périclès ; et je désavoue cette asser- « tion, que les choses qu'un tyran décrète, sans « assentiment obtenu, soient lois. — Et les choses « qu'un petit nombre de puissants décrète sans les « avoir persuadées au grand nombre, dirons-nous « que ce soit là violence, ou non? — Toutes les « choses, dit Périclès, que quelqu'un contraint « quelqu'un de faire sans assentiment préalable, « mais par décrets ou autrement, sont violences « plutôt que lois. — Et ce que tout le peuple, do- « minant sur les riches, décrète sans leur libre « assentiment, sera donc aussi violence plutôt que « loi. — Tout à fait, reprit Périclès ; ô Alcibiade, « quand nous étions à ton âge, nous étions forts « sur ces difficultés; nous aimions à subtiliser, « à sophistiquer comme tu fais à présent. — « Périclès, que n'ai-je pu m'entretenir avec toi

« dans ce temps où tu te surpassais toi-même[1]! »

Ainsi la volonté générale, qui fait la légalité, ne fait pas la légitimité ni la justice. La loi n'est pas une institution quelconque; et cependant elle en est une. Qu'est-elle donc encore une fois? — Revenons au *Minos*, et nous y trouverons la réponse.

« Moi aussi, continue Socrate dans ce dialogue, je « crois que la loi est une institution; et si ce n'en « est pas une mauvaise, ne faut-il pas de toute né- « cessité que c'en soit une bonne? — Oui. — Mais « *qu'est-ce qu'une bonne institution? n'est-ce pas celle* « *qui est fondée sur la vérité?* — Oui. — Or une « institution fondée sur la vérité, c'est une dé- « couverte de la vérité? — Oui. — *La loi est donc* « *la découverte de la vérité?* — Mais si la loi est la « découverte de la vérité, pourquoi donc, Socrate, « n'avons-nous pas toujours les mêmes lois dans les « mêmes circonstances, quand nous avons décou- « vert la vérité? — La loi n'en est pas moins la « découverte de la vérité. S'il est vrai, comme il « semble, que les hommes n'ont pas toujours les « mêmes lois dans les mêmes circonstances, c'est « qu'ils ne peuvent pas toujours découvrir cette « vérité que demande la loi[2]. »

Y a-t-il bien loin de cette belle définition : La loi est la découverte de la vérité (τοῦ ὄντος εὕρεσις), à la célèbre définition de Montesquieu : Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature

[1] *Mém.*, I, II, 24.
[2] *Min.*, 314, e.

des choses. C'est le même rationalisme des deux côtés, la même identité de la *loi* et de la *raison* (νόμος et λόγος). Dans le *Minos*, comme dans Montesquieu, le mot de loi est pris en un sens extrêmement large, et s'applique à toutes choses. La médecine, l'agriculture, les arts les plus humbles comme les plus nobles, ont également leurs lois, que les sages recherchent, découvrent, et formulent dans leurs écrits. « N'est-il pas vrai que les médecins écrivent, « sur la manière de guérir, ce qu'ils croient la vé- « rité? — Oui. — Ces écrits des médecins sont « donc véritablement les *lois* de la médecine? — « Oui. — Les écrits sur l'agriculture sont-ils aussi « les lois de l'agriculture? — Assurément. » Qu'est-ce maintenant que les lois de la politique, sinon le résumé de la science d'un peuple, et l'expression de la raison générale? Cette raison, il est vrai, n'est pas plus infaillible que celle du médecin ou de l'agriculteur; de là, la variété des lois. Seuls, les vrais sages s'accordent toujours entre eux, qu'ils soient Grecs ou barbares. « Les hommes savants ont les « mêmes lois sur les mêmes choses..., car il est de « toute nécessité que Grecs et barbares soient tous du « même avis sur ce qu'ils *savent*... Ceux qui savent, « n'établiront pas dans les mêmes circonstances « tantôt une loi, tantôt une autre. Et si nous voyons « que quelques-uns agissent avec cette inconsé- « quence, dirons-nous qu'ils sont savants ou qu'ils « sont ignorants? — Ignorants[1]. »

[1] *Min.*, 316, sqq.

Au début du *Premier Hippias* se trouve un entretien sur la *loi*, qui rappelle celui de Xénophon, et en confirme l'exactitude historique. Hippias avoue que les Lacédémoniens n'ont point voulu lui confier leurs enfants : « La loi de Lacédémone s'y oppose, « dit-il. — Par la loi, Hippias, entends-tu ce qui est « nuisible ou salutaire à une ville? — On a, ce me « semble, l'utilité en vue dans les lois que l'on « porte; mais elles nuisent quelquefois quand elles « sont mal faites. — Quoi ! les législateurs, en don- « nant des lois, ne les envisagent-ils point comme « le plus grand bien de l'État, et sans cela n'est-il « pas impossible qu'un État soit bien policé? — « Tu as raison. — Lors donc que ceux qui entre- « prennent de faire des lois manquent le *bien* (ἀγα- « θοῦ ἁμάρτωσιν), *ils manquent ce qui est légitime « et la loi elle-même.* Qu'en penses-tu? — A la ri- « gueur, Socrate, cela est vrai; mais les hommes « n'ont point coutume de l'entendre ainsi. — De « qui parles-tu? Des hommes savants ou des igno- « rants? — Du vulgaire, Socrate. — Mais ce vul- « gaire, connaît-il la vérité? — Non certes. — Ceux « qui la reconnaissent regardent sans doute le plus « utile comme *plus légitime en vérité* (τῇ ἀληθείᾳ « νομιμώτερον) *pour tous les hommes*, que ce qui est « moins utile. Ne l'accordes-tu pas? — Oui, les « choses sont ainsi, en vérité. — Et les choses sont « telles que les hommes savants les conçoivent?... « — Oui. — ... Ainsi les Lacédémoniens pèchent « contre la loi lorsqu'ils refusent de te donner de

« l'argent et de te confier leurs enfants. — Je te « l'accorde. Aussi bien il me paraît que tu parles « pour moi, et j'aurais tort de te contredire. — « Voilà donc, mon cher ami, les Lacédémoniens « convaincus de violer les lois, et cela sur les objets « les plus importants, eux qui passent pour les « mieux policés des peuples [1]. » Le début de cette discussion est sérieux; la fin seule est ironique. Si vraiment Hippias était capable de donner une bonne éducation aux enfants, les Lacédémoniens auraient *dû* lui confier les leurs, cela eût été *légitime;* et comme ils aiment la justice, ils l'auraient fait. Or, ils ne l'ont pas fait; donc Hippias est convaincu d'être justement repoussé par eux; car la loi, c'est l'utile et le bien.

Par une dialectique familière à Socrate, nous sommes remontés de la justice à la légitimité, de la légitimité à la loi, de la loi à la *volonté* de tous,

[1] Socrate parle aussi de Sparte dans l'entretien des *Mémorables* avec Hippias. — Cf. Grotes, *Plato*, I, 368. « The explanation of τὸ δίκαιον given by the Xenophontic Sokrates (τὸ δίκαιον = τὸ νόμιμον) would be equivalent, if we construe τὸ νόμιμον in the sense of the Platonic Sokrates, as an affirmation that the Just was the generally useful. — Τὸ δίκαιον = τὸ κοινῇ συμφέρον. »

M. Grote ajoute : « C'est la seule chose approchant d'une solution, que nous trouvions jamais dans Platon. Mais elle est rarement énoncée avec clarté et suivie systématiquement; parfois même elle est niée *en apparence* » (p. 370). Il nous semble, au contraire, que l'identité de la loi, de l'utile et du bien, est systématique dans Platon et dans Socrate lui-même, sans être jamais niée. C'est ce que montre amplement tout ce chapitre.

de cette *volonté* à la *raison* générale ; car, pour Socrate, la volonté se ramène toujours à la raison. De plus, la raison générale a pour objet le vrai, et en formulant les lois, ne fait que formuler sa science actuelle de la vérité. Socrate, d'après le *Minos*, va plus loin encore ; et dans cette vérité, objet de la loi, il reconnaît le juste ou le bien. « Nous dirons donc « que tout ce qui est *bien* est légitime en toutes « choses : médecine, agriculture, cuisine, jardinage. « — Oui. — Et que tout ce qui est mal est illégitime. « — Il le faut. — Ainsi dans les écrits (publics) sur « le juste et l'injuste, et en général sur l'organisa- « tion et le gouvernement de l'État, le *bien* est une « loi vraiment royale, mais jamais le mal. *Le mal* « *peut paraître une loi aux ignorants*, mais il ne l'est « pas ; il est toujours illégitime. — Oui. — Nous « convenons donc avec raison que la loi est la dé- « couverte de la vérité[1]. »

Socrate admet ainsi que le dernier fondement de la loi, en général, est le bien ; et que le fondement de la loi sociale, en particulier, est le bien social et les devoirs mutuels des citoyens. Toute loi contraire au bien perd sa force de loi ; c'est une légalité sans légitimité, qui n'a plus rien d'obligatoire, et qui ne peut paraître telle qu'à des ignorants. Le droit civil repose donc sur le droit naturel, et ne

[1] *Min.*, 317, b. — Stallbaum trouve le *Minos* absurde, la définition de la loi *inepte* et digne d'un cordonnier. Nous sommes loin de partager cette opinion. Avant de condamner si sévèrement, il serait bon de comprendre.

peut être en contradiction avec ce dernier sans se détruire lui-même. Autre chose est le droit ou la loi, autre chose est la force ou la violence. Autre chose est la raison, autre chose la déraison.

Et cependant, malgré d'aussi éclatants témoignages, on répète souvent que Socrate a confondu la légitimité avec la légalité. On retrouve là un de ces mille préjugés qu'une critique inattentive et superficielle a répandus sur Socrate. C'est l'adorateur des *lois non écrites* qu'on accuse d'une passive obéissance à tout ce qui est légal ! C'est la victime des lois athéniennes que l'on confond avec les aveugles observateurs des décrets d'un peuple ou d'un roi !

Pourtant, dit-on, Socrate s'est soumis à la condamnation portée contre lui ; il est mort pour obéir aux lois. — Oui, sans doute ; et c'est une preuve nouvelle de sa sagesse. Quand une loi régulièrement acceptée par la volonté de tous est contraire à notre conscience, nous devons refuser de faire ce qu'elle ordonne, mais non refuser d'en subir la sanction ; c'est en cela que consiste la résistance passive, mélange de fermeté et de respect. La société n'a pas le droit d'imposer à l'individu ce qui est injuste et illégitime ; mais, d'autre part, l'individu n'a pas le droit, tant qu'il demeure dans son pays, de se dérober aux peines portées contre la désobéissance et l'illégalité. Ainsi se concilient le droit social et le droit de la conscience individuelle. La loi athé-

nienne défend injustement la propagation des doctrines nouvelles : Socrate lui désobéit. Mais les magistrats d'Athènes punissent justement, après un jugement régulier, les violateurs d'une loi quelconque; Socrate ne désobéit plus, et meurt. Est-ce là confondre la légalité et la justice, ou n'est-ce pas faire à chacune la part qui lui est due?

C'est ainsi que Socrate a défini *par ses actes* le rapport de l'individu à la loi commune. Le *Minos* et les *Mémorables* nous attestent qu'il le définissait de la même manière en paroles. Tout ce que dit Alcibiade à Périclès, il faut l'attribuer à Socrate, son maître; et Xénophon va nous montrer ce dernier lui-même élevant les lois non écrites, qui sont les lois des dieux, au-dessus de toute loi humaine.

Pourtant, c'est dans l'entretien de Socrate et d'Hippias, dans la page même où Socrate célèbre les *lois non écrites*, qu'on a cru voir un respect aveugle de toute légalité. Voici cette page : « Eh, comment « regarderait-on les lois comme une affaire sé« rieuse, demande Hippias, ainsi que l'obéissance « aux lois, lorsqu'il arrive souvent à ceux-mêmes « qui les ont portées de les condamner et de les « abroger[1]? » Ainsi, la seule raison de désobéissance que donne Hippias, c'est le caractère souvent variable et provisoire des lois humaines. Mais une pareille raison ne suffit pas pour justifier la déso-

[1] *Mém.*, IV, IV, 45.

béissance ; toute loi qui n'a rien de contraire à la loi naturelle et divine, fût-elle d'ailleurs contraire à nos *intérêts*, et dût-elle être un jour abolie, n'en commande pas moins le respect tant qu'elle existe. « Quoi! répond Socrate à Hippias, n'arrive-t-il pas « souvent que les États entreprennent la guerre et « font ensuite la paix? — Sans doute. — Blâmer « ceux qui observent les lois, *par la raison qu'elles « peuvent être abrogées*, n'est-ce pas condamner « aussi les soldats qui se tiennent sur leurs gardes « et en bon ordre, quoique la paix doive se faire un « jour? Méprisez-vous les citoyens qui, dans les « combats, cherchent à secourir la patrie[1] ? » Les lois humaines, ayant pour objet de régler les affaires humaines et de déterminer ce qu'il y a de meilleur à établir dans tel temps et tel lieu, sont nécessairement variables comme leur objet même. Aujourd'hui la paix, demain la guerre. Aujourd'hui tel impôt, demain tel autre. Les lois non écrites exigent seules une obéissance définitive, absolue, uniforme comme elles ; les lois écrites exigent une obéissance provisoire, relative, variable comme elles.

« Avez-vous remarqué que Lycurgue le Lacédé-« monien n'eût pas rendu Sparte supérieure aux « autres républiques s'il n'y eût pas introduit le « plus grand respect pour les lois?... Rien de si « beau que la concorde dans les États; tous les

[1] *Mém.*, IV, IV, 45.

« jours, les magistrats et les premiers de la nation
« la recommandent aux citoyens. Chez tous les
« peuples de la Grèce, une loi porte que les citoyens
« jureront de vivre dans l'union, et partout ils prê-
« tent ce serment. On exige d'eux cette union, non,
« je pense, pour qu'ils portent tous un même juge-
« ment sur les chœurs, qu'ils applaudissent tous
« aux mêmes joueurs de flûte, que tous donnent la
« préférence aux mêmes poëtes, qu'ils s'accordent
« tous dans leurs goûts, mais pour qu'ils obéissent
« tous aux lois. Tant qu'ils leur restent soumis, les
« États conservent toute leur vigueur et la plus bril-
« lante prospérité ; et sans la concorde, ni les répu-
« bliques ni les familles ne peuvent être bien gou-
« vernées.

« Maintenant, au point de vue de l'intérêt privé,
« quel moyen plus sûr pour ne pas être puni et
« pour être honoré, que d'obéir aux lois? Quel
« moyen plus sûr pour ne pas être vaincu dans
« les tribunaux, et pour gagner sa cause? A qui
« confiera-t-on plus volontiers ou sa fortune ou ses
« fils ou ses filles? A qui l'État lui-même accor-
« dera-t-il sa confiance, si ce n'est à l'ami des
« lois?... De qui le bienfaiteur attendra-t-il le plus
« de reconnaissance, si ce n'est de l'observateur
« des lois? Qui aime-t-on mieux obliger que celui
« dont la reconnaissance est certaine? N'est-ce pas
« celui-là dont on désire le plus être l'ami, dont
« on voudrait le moins devenir l'ennemi? Qui crain-
« dra-t-on plus d'attaquer, que celui dont on désire



« ardemment être l'ami et nullement l'ennemi, que « celui dont tout le monde recherche l'amitié, et « qui n'a pas un adversaire[1] ? » On sait que Socrate, dans son bon sens pratique, ajoutait toujours ainsi les raisons d'intérêt bien entendu aux raisons de bien général. Il n'admettait pas d'opposition réelle et durable entre les divers biens : le bien en soi est le bien de tous, le bien de tous est le bien de chacun. Faut-il faire un crime à Socrate de cette doctrine compréhensive, et n'est-ce pas immédiatement après les lignes que nous venons de citer, qu'il parle à Hippias des lois non écrites? Par là, il veut lui faire comprendre que le bien de chacun et le bien de tous se rattachent au bien en général, et que la première loi à observer est celle des dieux. La conséquence naturelle est que la loi inférieure doit être sacrifiée à la loi supérieure, lorsqu'il est impossible d'obéir aux deux à la fois. Et encore, dans ce cas même, il est une chose que nous pouvons et devons accorder à la loi inférieure, c'est notre personne, nos biens, notre liberté, notre vie même, — tout, excepté notre conscience.

Tel est aussi le sens du *Criton*. — Voici d'abord un passage qui prouve que l'obéissance de Socrate est loin d'être aveugle : « Ne faut-il pas estimer les « bonnes opinions et mépriser les mauvaises sur le « juste et l'injuste, sur l'honnête et le déshonnête,

« sur le bien et le mal, qui font présentement la « matière de notre entretien ; nous en rapporterions-« nous à l'opinion du peuple ou à celle d'un seul « homme, si nous en trouvions un qui fût sage en ces « matières, et ne devrions-nous pas avoir plus de « respect et de déférence pour lui que pour tout le « reste du monde ensemble? » Un seul peut donc avoir raison contre tous, et le droit est alors de son côté, non du côté de la multitude.

« L'injustice en elle-même, dit plus loin Socrate, « est toujours un mal... C'est donc un devoir absolu « de ne jamais être injuste..., même envers celui « qui l'a été à notre égard, quoi qu'en dise le vul-« gaire... Ainsi donc c'est une obligation sacrée de « ne jamais rendre injustice pour injustice, ni mal « pour mal... Maintenant, un homme qui a promis « une chose juste doit-il la tenir ou y manquer? — « Il doit la tenir. — Cela posé, examine mainte-« nant cette question : En sortant d'ici sans le con-« sentement des Athéniens, ne ferons-nous point de « mal à quelqu'un, et à ceux-là précisément qui le « méritent le moins? Tiendrons-nous la promesse que « nous avons faite, la croyant juste, ou y manque-« rons-nous? » C'est donc dans tout ce qui est juste, et seulement dans ce qui est juste, que Socrate se croit obligé d'obéir aux lois. Il est juste que celui qui a accepté le jugement d'un tribunal s'y soumette, ce jugement fût-il contre lui ; et que celui qui a fait une promesse l'accomplisse, même quand elle tourne à son détriment.

« Socrate, que vas-tu faire? » disent les Lois. « L'ac-
« tion que tu prépares ne tend-elle pas à renverser,
« autant qu'il est en toi, et nous et l'État tout entier?
« Car *quel État peut subsister, où les jugements rendus*
« *n'ont aucune force* et sont foulés aux pieds par
« des particuliers... Socrate, est-ce de cela que
« nous sommes *convenus* ensemble, ou de te sou-
« mettre aux jugements rendus par la République?...
« Eh quoi! à l'égard d'un père, ou d'un maître, si
« tu en avais un, tu n'aurais pas le droit de *lui faire*
« *ce qu'il te ferait;* de lui tenir des discours offen-
« sants, s'il t'injuriait; de le frapper, s'il te frap-
« pait, ni rien de semblable; et tu aurais ce droit
« envers les Lois et la Patrie! Et si nous avions pro-
« noncé ta mort, *croyant qu'elle est juste*, tu entre-
« prendrais de nous détruire!... Il faut respecter la
« Patrie dans sa colère, avoir pour elle plus de sou-
« mission et d'égards que pour un père, la *ramener*
« *par la persuasion* ou obéir à ses ordres, souffrir,
« sans murmurer, tout ce qu'elle commande de
« *souffrir*, fût-ce d'être battu ou chargé de chaînes...
« Sur le champ de bataille, et devant le tribunal, et
« partout, il faut faire ce que veut la République,
« ou employer auprès d'elle les *moyens de persuasion*
« *que la loi accorde;* enfin, si c'est une impiété de
« faire violence à un père et à une mère, c'en est
« une bien plus grande de faire violence à la Pa-
« trie. » On le voit, Socrate admet la résistance
passive et légale, mais non l'insurrection de l'indi-
vidu, qui n'est que la violence opposée à la violence,

l'injustice opposée à l'injustice. Un tel acte est le renversement de ce contrat tacite sur lequel repose la société, et que Socrate semble avoir admis bien avant Rousseau. « Nous ne laissons pas de publier, « ajoutent les Lois, que tout Athénien, après avoir « bien examiné et reconnu comment on est dans « cette cité, peut, s'il n'est pas content, se retirer « où il lui plaît avec tout son bien; et si quel« qu'un, ne pouvant s'accoutumer à nos manières, « veut aller habiter ailleurs, ou dans une de nos « colonies, ou même dans un pays étranger, il n'y « en a pas une de nous qui s'y oppose. Mais si quel« qu'un demeure, après avoir vu comment nous « administrons la justice et comment nous gou« vernons en général, dès lors nous disons qu'*il* « *s'est de fait engagé* à nous obéir; et s'il y manque, « nous soutenons qu'il est injuste de trois ma« nières : il nous désobéit, à nous qui lui avons « donné la vie; il nous désobéit, à nous qui sommes « en quelque sorte ses nourrices; enfin, il *trahit la* « *foi donnée*, et se soustrait *violemment* à notre « autorité, au lieu de la désarmer par la *persua*« *sion;* et quand nous nous bornons à proposer, au « lieu de commander tyranniquement, quand nous « allons jusqu'à *laisser le choix ou d'obéir ou de nous* « *convaincre d'injustice*, lui, il ne fait ni l'un ni « l'autre..... Disons-nous la vérité, lorsque nous « soutenons que tu t'es engagé, *non en paroles, mais* « *en actions*, à reconnaître nos décisions ?... En su« bissant ton arrêt, tu meurs victime honorable

« de l'iniquité, non des *lois*, mais des *hommes;* mais « si tu fuis, si tu repousses sans dignité l'injustice « par l'injustice, le mal par le mal, si tu violes le « traité qui t'obligeait envers nous, tu mets en péril « ceux que tu devais protéger, toi, tes amis, ta « patrie et nous. Tu nous auras pour ennemies pen-« dant ta vie, et lorsque tu descendras chez les « morts, nos sœurs, les Lois des enfers, ne t'y feront « pas un accueil favorable, sachant que tu as fait « tous tes efforts pour nous détruire[1]. »

En résumé, les lois sont sacrées en tant que lois, parce qu'elles sont la vérité et le bien. Ce qui est injuste n'a que l'apparence de la *loi*, et est l'œuvre des *hommes*. Cette injustice ne commande pas une obéissance aveugle et absolue, mais elle n'autorise pas non plus la résistance violente et injuste de l'individu, qui est le renversement du contrat social.

Socrate n'eût donc pas défini la *loi* simplement la *volonté générale*, mais la *volonté générale juste*. En un mot, il n'eût pas absorbé la légitimité dans la légalité nationale, les lois non écrites dans les lois populaires, le droit naturel dans le droit de la société; il maintenait avec énergie la liberté de la pensée, et même de la parole, devant les empiétements du pouvoir social, et recourait à la *persuasion*, sans jamais employer la *violence*. « Si l'on « en croit ses accusateurs, dit Xénophon, il échauf-

[1] *Crit.*, p. 60, sqq.

« fait l'esprit des jeunes gens, il leur inspirait le « mépris des lois, il les rendait violents. Pour moi, « je pense que ceux qui font leur étude de la sa- « gesse, et qui se croient capables d'éclairer leurs « concitoyens sur leurs véritables intérêts, ne sont « point du tout violents; ils savent que la *violence* « engendre les haines et tous les malheurs, tandis « que la *persuasion* inspire la bienveillance sans « jamais être dangereuse. Ce n'est pas le *sage*, c'est « le *puissant* dépourvu de lumières qui recourt à la « violence. Celui qui ose employer la force a besoin « de plus d'un appui; il n'en faut aucun à qui « sait persuader : seul, il se croit assez fort. D'ail- « leurs, jamais de tels hommes n'ont ensanglanté « leurs mains; qui, en effet, aimerait mieux tuer « son semblable, que de se le rendre utile par la « persuasion [1]? »

Ainsi reparaît de nouveau la foi de Socrate à la puissance de la vérité, et son culte de la raison universelle. Justice et vérité, lois et principes, vertu et science, puissance et persuasion, force et lumière, sont toujours identiques pour Socrate.

[1] *Mém.*, I, I, § 10.

CHAPITRE II

LA BIENFAISANCE ET L'AMITIÉ

I. — L'universalité du bien, dont Socrate se formait une idée si nette, a pour conséquence naturelle les devoirs de bienfaisance; car la sagesse, en attachant toutes les âmes au même bien, les attache nécessairement l'une à l'autre. Donnez à tous les hommes la même idée et le même amour du bien universel, et ils s'aimeront entre eux; tendant au même but, et par les mêmes moyens, ils vivront dans la paix et la concorde. Faire le bien, c'est le faire pour soi et pour les autres; être *bien-pensant*, c'est être *bienfaisant*, dans tous les sens de ce mot.

La vertu de la fraternité peut naître et se propager de deux manières dans les sociétés : elle peut être fille de l'amour ou fille de la science; elle peut être un sentiment ou une idée. Sans doute, le sentiment finit toujours par prendre conscience de l'idée qu'il enveloppe; et l'idée, à son tour, n'a qu'à devenir plus claire pour se changer en sentiment;

mais la marche des choses n'en est pas moins différente dans les deux cas. Ici, on va du sentiment à l'idée; là, de l'idée au sentiment. C'est par cette dernière voie que les Grecs se sont élevés peu à peu vers la vertu de la bienfaisance. Le point de vue intellectuel et rationnel domine toujours en Grèce, surtout dans la philosophie grecque, surtout dans la philosophie de Socrate.

Déjà, avant ce dernier, les écoles idéalistes, élargissant l'horizon moral et donnant une portée universelle à la justice, avaient entrevu, dans la justice même, la bienfaisance. Pourtant, Aristote dit que le droit consiste, d'après les pythagoriciens, à « souffrir d'un autre ce qu'on lui a fait. » Mais, si les pythagoriciens admettaient ce principe dans l'ordre de la pénalité sociale, les particuliers, selon eux, doivent s'attacher à ne jamais nuire, à supporter patiemment les torts et les injures, à faire enfin tout le bien qu'ils peuvent[1]. « La discorde, née « avec les mortels, » disent les vers dorés, « les « accompagne et les blesse invisiblement; on ne « doit pas lutter contre elle, mais la fuir en cé« dant. » Les sociétés ne sont que des communautés, et ces communautés ne sont parfaites que par l'amitié, qui est une égalité. Et même, pour qu'il y ait égalité absolue, il faut qu'on ne considère rien comme sien : « tout est commun entre amis. » La justice est le commencement de l'égalité poli-

[1] Arist., *Eth. Nic.*, v, 8; ix, 8. *Econom.*, I, iv. Diog., iii, 11, 33. Jamblique, viii, 37; x, 51; xi, 54, 56.

tique, l'amitié en est l'achèvement : c'est le lien de toutes les vertus.

Cette théorie, seulement esquissée par les pythagoriciens, ne pouvait manquer de faire des progrès avec Socrate. Quelle est, en effet, l'idée dominante de la philosophie socratique? C'est que le bien véritable est bon sous tous les rapports, dans tous les temps, dans tous les lieux, pour tous les hommes : unité absolue de tous les biens dans le bien. Une des conséquences les plus admirables qui devait peu à peu sortir de cette haute notion, c'est que l'être le meilleur en soi est aussi le meilleur pour lui-même et pour les autres. Faire le bien, c'est se faire du bien, et c'est aussi faire du bien à autrui. S'il n'en était pas ainsi, le bien n'aurait pas cette parfaite unité que Socrate lui accorde, et ne concilierait plus en lui-même toutes les diverses utilités.

Cette conséquence sera beaucoup plus claire dans le Platonisme que dans la doctrine de Socrate; mais ce dernier identifiait trop complétement ce qui est bon avec ce qui rend service (τὸ ἀγαθόν, τὸ ὠφέλιμον), et l'homme de bien avec l'homme utile (ὁ ἀγαθὸς ἀνήρ, ὁ ὠφέλιμος ἀνήρ), pour ne pas apercevoir les effets *bienfaisants* du bien, et la bienfaisance de l'homme de bien.

La bonté intrinsèque de l'homme ne consiste-t-elle pas à aimer le bien dans toute son universalité? et si l'homme possède cet amour, ne s'ensuit-il pas qu'il aimera le bien de ses semblables eux-mêmes,

qu'il sera bon pour eux et bienfaisant, comme il est bon en lui-même et pour lui-même. Car, encore une fois, il n'y a point d'opposition réelle entre les divers biens, et celui qui a la vraie science aperçoit partout leur harmonie; le vice, qui prend au sérieux l'apparente opposition des biens, est une erreur de l'intelligence avant d'être une faute de la volonté.

La justice enveloppe donc la bienfaisance, et ne forme qu'un tout avec elle dans le sein de la sagesse, c'est-à-dire dans la connaissance du bien universel.

II.—Aussi ne faut-il pas dire que la justice consiste à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis. Socrate avait d'abord partagé cette opinion vulgaire, mais le *Clitophon* nous apprend qu'il finit par en comprendre la fausseté. « Socrate, je me suis « adressé à toi-même, et tu m'as dit que la justice « consiste à servir ses amis, à nuire à ses ennemis. « Mais plus tard, tu *as reconnu que le juste ne devait « jamais nuire à personne, mais qu'il devait plutôt « servir tout le monde*[1]. » Quoi de plus conforme à cette notion d'universalité qui était si développée dans l'esprit de Socrate? Lui qui cherchait dans toute définition la généralité absolue, τὸ καθόλου, et qui remontait de genre en genre par sa dialectique, aurait-il pu laisser, dans sa définition du bien-faire ou de l'εὐπραξία, cette restriction étonnante et irrationnelle : « Faire *le* bien, c'est faire du « bien à quelques-uns seulement? » Cette mutila-

[1] *Clit.*, 410, b.

tion de son idée la plus chère, l'unité du bien, ne pouvait être le terme de sa dialectique morale; car il est contradictoire que celui qui, en toutes choses, a pour but *tout le bien*, et non tel ou tel bien, puisse faire du mal à un autre homme. Aussi Xénophon répète-t-il souvent que l'homme le meilleur est par cela même le plus utile aux autres; et être utile aux autres, n'est-ce pas leur procurer du bien? « Ne « rien faire de bien, au contraire, c'est n'être ni « utile aux hommes, ni agréable aux dieux[1]. »

On dira peut-être : autre chose est de *procurer* du bien aux autres, ou de leur *vouloir* du bien; l'homme juste est *utile;* est-il pour cela *bienveillant?* — Sans doute, cette nuance n'est pas indiquée dans Xénophon; mais qu'on se rappelle l'intime union du *vouloir*, du *savoir* et du *faire*, attestée tant de fois par Xénophon même. Le vrai sage ne fera aux autres que le bien qu'il aura voulu et conçu, et il saura mesurer la portée et l'utilité de ses services : il ne sera donc pas utile sans le savoir, ni sans le vouloir.

Platon semble parfaitement entrer dans la pensée de Socrate, lorsqu'il lui prête ces paroles, dont nous avons déjà cité quelques fragments : « L'injustice est-elle bonne dans certains cas et « mauvaise dans d'autres? ou n'est-elle légitime « dans aucune circonstance, comme nous en som- « mes convenus autrefois, et il n'y a pas longtemps « encore?... Ou plutôt n'est-il pas vrai, comme

[1] *Mémor.*, loc. cit.

« nous le disions alors, que, soit que la foule en « convienne ou non, qu'un sort plus rigoureux ou « plus doux nous attende, cependant l'*injustice en « elle-même est toujours un mal?* Admettons-nous ce « principe, ou faut-il le rejeter? — Nous l'admet- « tons. — C'est donc un *devoir absolu de n'être ja- « mais injuste.* — Sans doute. — Si c'est un devoir « absolu de n'être jamais injuste, c'est donc aussi « un devoir de ne l'être jamais, *même envers celui « qui l'a été à notre égard*, quoi qu'en dise le vul- « gaire? — C'est mon avis. — Mais quoi? est-il « permis de faire du mal à quelqu'un, ou ne l'est-il « pas? — Non, assurément, Socrate. — Mais, enfin, « *rendre le mal pour le mal* est-il juste, comme le « veut le peuple, ou injuste? — Tout à fait injuste. « — Car faire du mal ou être injuste, c'est la même « chose... Ainsi donc c'est une obligation sacrée « de ne jamais rendre injustice pour injustice, « ni mal pour mal (οὐδὲ ἀδικούμενον ἀνταδικεῖν... « ἐπειδή γε οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν..., — οὔτε κακῶς ποιεῖν « οὐδένα ἄνθρωπον, οὐδ' ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ' αὐτοῦ [1]). » Est-il possible d'exprimer avec plus de force l'universalité absolue du bien, et l'identité du *bien-faire* avec le *bienfait*, que la langue grecque exprime par un seul mot : Εὖ ποιεῖν.

La même doctrine se retrouve dans le Ier livre de la *République*, également déduite des principales idées de Socrate.

[1] *Crit*, p. 55, sqq.

« Il me semble, » dit Polémarque, « que la justice « consiste à obliger ses amis, à nuire à ses enne- « mis. — Mais, » répond Socrate, « qu'entends-tu par « amis? ceux qui nous paraissent des gens de bien, « ou ceux qui le sont, quand même ils ne nous pa- « raîtraient pas tels?... N'arrive-t-il pas aux hom- « mes de s'y méprendre?... Pour tous ceux qui se « trompent dans leurs jugements sur les hommes, « la justice consiste à faire du bien aux méchants « et du mal aux bons... — Je veux dire, » reprend « alors Polémarque, « que l'ami doit tout à la fois « paraître homme de bien, et l'être en effet; et « que celui qui le paraît sans l'être n'est ami qu'en « apparence. » Toutes ces distinctions entre paraître homme de bien et l'être étaient familières à Socrate[1]. « A ce compte, répond ce dernier, la jus- « tice consiste à faire du bien à son ami et du mal « à son ennemi, *si l'ami est honnête homme*, et si « l'ennemi ne l'est pas. Mais, dis-moi, l'homme « juste est-il *capable de faire du mal à un homme*, « *quel qu'il soit?* — Sans doute; il en doit faire à ses « ennemis, qui sont les méchants. — Les chevaux « à qui on fait du mal en deviennent-ils meilleurs « ou pires? — Ils en deviennent pires. — Dans la « fonction propre à leur espèce? — Oui... — Ne « dirons-nous pas aussi que les hommes à qui on « fait du mal deviennent pires dans la fonction qui

[1] Par une singulière inadvertance, M. Cousin prend tout ce passage pour « une ironie visible! » Platon, au contraire, n'a rien dit de plus sérieux.

« est propre à l'homme? — Sans doute. — La jus-
« tice n'est-elle pas une vertu qui est propre à
« l'homme? — Assurément. — Ainsi, mon cher
« ami, c'est une nécessité que les hommes à qui on
« fait du mal en deviennent plus injustes... Eh
« bien, l'homme juste peut-il, par la justice qui
« est en lui, rendre un autre homme injuste? Et,
« en général, les bons peuvent-ils, par la vertu qui
« leur est propre, rendre les autres méchants? —
« Cela ne se peut. — Car refroidir n'est pas l'effet
« du chaud, mais de son contraire. L'effet du bon
« n'est pas non plus de mal faire; c'est l'effet de
« son contraire. — Oui. — Mais l'homme juste est
« bon. — Assurément. — Ce n'est donc pas le pro-
« pre de l'homme juste de faire du mal ni à son
« ami, ni à qui que ce soit, mais de son contraire,
« c'est-à-dire de l'homme injuste [1]. » Ce qui est bon est donc universellement bon; et de même celui qui fait le bien, doit faire du bien à tous. C'est la charité déduite rationnellement de l'idée du bien [1].

Socrate ne veut pas dire ici qu'on ne doive pas *punir* le mal; car la punition est, selon lui, un bien et non un mal, une *justice* et non une *injustice*. C'est la vengeance qui est ici condamnée; c'est la bienfaisance universelle qui est prescrite. Même en frappant le coupable, il faut se proposer son bien. Tout art, en effet, toute science, toute puissance, toute fonction, toute vertu, a pour objet le bien de

[1] *Rép*, l. II, 360.

la chose ou de l'être dont elle s'occupe; et la justice est une vertu, un art, une science.

Le bien intérieur se répand donc nécessairement au dehors; il faut qu'il s'étende indéfiniment pour imiter davantage, au sein du particulier, le bien universel. Toute vertu est essentiellement bienfaisante.

Quelque précis que soient les témoignages de Platon sur ce sujet, Xénophon nous en dit davantage encore. On pourrait croire que nous attribuons à Socrate les conceptions spéculatives de son disciple; mais un texte des *Mémorables*, que nous avons déjà cité[1], peu remarqué ou mal compris, nous prouve une fois de plus que Socrate rattachait toute sa morale, et principalement sa doctrine de la bienfaisance, à une idée métaphysique.

Nous voulons parler de cette page, où il est dit que l'amitié et l'inimitié sont en germe chez l'homme; que la cause de l'inimitié est la confusion du bien et de l'agréable, qui fait que les hommes, en luttant pour le plaisir, croient lutter pour le bien; et que la cause de l'amitié est l'unité des vrais biens, qui rapproche les hommes. « Par leur « nature même, les hommes ont en eux d'abord « les principes de l'amitié..., mais ils ont aussi en « eux les germes de la discorde; car, croyant que « les mêmes choses sont bonnes et agréables, ils se « les disputent, et, divisés d'opinion, ils sont en

[1] Voy. t. Ier, p. 155.

« opposition mutuelle... L'amitié, se glissant à tra-
« vers tous ces obstacles, attache ensemble les
« hommes de bien; car, *par l'effet de la vertu*, ils
« préfèrent acquérir en paix des choses modérées
« que de s'emparer de tout par la guerre[1]. » Cette page, avons-nous dit, semble inspirée par la métaphysique d'Empédocle. Transportez en morale de semblables conceptions, et vous aboutissez nécessairement à l'absolue condamnation de toute inimitié et de tout mauvais traitement envers les ennemis.

L'inimitié ne pouvait être pour Socrate qu'une illusion intellectuelle, résultant de notre ignorance. Tel homme est mon ennemi, dites-vous. Parole déraisonnable; car à quel sujet êtes-vous en lutte avec cet homme? Ce ne peut être qu'une rivalité de plaisirs, de dignités ou de richesses, c'est-à-dire de faux biens. Vous croyez que cet homme, en vous disputant de pareilles choses, vous fait du mal, et voilà pourquoi vous l'appelez votre ennemi. Mais, en réalité, toute discorde est une chimère de l'opinion, qui s'évanouit dans la lumière de la raison. Un homme raisonnable n'a point d'ennemis, et n'est l'ennemi de personne.

Peut-on prétendre alors que la justice consiste à bien traiter ses amis et à maltraiter ses ennemis? Non, puisque science du bien et inimitié sont incompatibles par essence, et qu'une telle conduite

[1] *Mém.*, II, IV.

impliquerait, aux yeux de Socrate, la pire des ignorances : celle qui consiste à ne pas comprendre qu'il y a place pour tous les hommes dans la définition générale du bien.

Quand donc Xénophon, dans le chapitre même que nous analysons, remet dans la bouche de Socrate la sentence banale : *faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis*, il se contredit évidemment et mêle ensemble deux opinions, dont Socrate avait aperçu lui-même l'incompatibilité. Le *Clitophon* nous l'a appris, Socrate finit par rejeter cette maxime vulgaire qu'il avait d'abord répétée comme tout le monde, et que Xénophon répète ici par habitude.

Pourtant, Socrate n'est pas allé jusqu'à dire qu'il faut faire du bien à ses ennemis, — quoique ce soit contenu dans ce grand principe : l'homme qui fait le bien *universellement*, fait du bien à tous. Mais il a, du moins, enseigné qu'il ne faut pas rendre le mal pour le mal, et que, même en punissant un coupable, c'est son bien qu'on doit avoir en vue.

Il y a loin, sans doute, de cette charité rationnelle à la charité aimante et pratique des chrétiens. Elle n'en est pas moins digne de notre admiration.

Socrate pratiquait, dans les petites comme dans les grandes occasions, cette justice charitable envers ceux qui nous font tort, nous blessent ou nous injurient. C'est ce qu'attestent beaucoup de traits

rapportés par Xénophon. Quelqu'un s'indignait de ce qu'un homme à qui il avait adressé le salut d'usage chez les anciens ne lui avait pas répondu. « Si tu avais rencontré, lui dit Socrate, un homme « contrefait (τὸ σῶμα κακῶς ἔχοντι), t'en serais-tu « courroucé ? Pourquoi te choquer davantage d'une « difformité de caractère[1] ? » C'est bien là une parole socratique. Elle nous montre dans quelle idée la patience et la bienveillance de Socrate prenaient leur origine : le vice étant une erreur, une maladie, une difformité, il ne faut pas s'en irriter, il faut le guérir.

Socrate, ayant été frappé du pied par un passant, se contenta d'en rire, et dit à ceux qui s'en étonnaient : « Si un âne m'avait donné un coup de « pied, irais-je lui faire un procès[2] ? » C'est toujours la même patience *logique* plutôt qu'*aimante*. Sa patience à l'égard de Xantippe, qui est devenue proverbiale, était du même genre. Socrate regardait le trouble de l'âme, par exemple la colère, comme il considérait un phénomène naturel, qu'on déplore sans s'irriter. On sait que sa patience ne se démentit jamais, même devant l'injustice de ceux qui l'avaient condamné. Pendant les trente jours de captivité qui précédèrent sa mort, il ne fit entendre aucun murmure. Le serviteur des Onze lui disait : — Tu n'es pas comme les autres condamnés ; ils me chargent de malédictions ; toi, tu n'as eu pour moi

[1] *Mém.*, III, XIII, 1.
[2] Diogène, d'après Démétrius, II, V, 6.

que de bonnes paroles. Je n'ai jamais vu tant de douceur et de bienveillance.

Ainsi, en paroles et en actes, Socrate a fait entrer dans la définition de la justice bienfaisante le pardon des injures et la patience à l'égard des ennemis.

III. — Si on a de tels devoirs envers ceux qui nous haïssent, à plus forte raison devons-nous être bienveillants pour ceux qui ne nous haïssent pas, quels qu'ils soient d'ailleurs, et par cela seul qu'ils sont hommes.

Nous venons de voir que Socrate considérait tous les hommes comme naturellement amis entre eux; seules, l'ignorance et l'erreur les divisent. Une telle doctrine est ce qu'Aristote devait appeler plus tard *philanthropie*. Le mot même se trouve dans Xénophon : Σωκράτης... φιλάνθρωπος ἦν. Ailleurs, Xénophon conseille de respecter, après les dieux, l'humanité tout entière, qui subsiste immortelle dans la suite de ses générations.

La philanthropie peut reposer, ou sur la communauté de sentiments entre les hommes, ou sur la communauté de leurs intérêts, ou sur celle de leur origine, de leur nature, et de leur fin. Socrate reconnaît, dans le passage des *Mémorables* sur les principes de l'amitié, la communauté de sentiment et de sympathie. « Les hommes, dit-il, « ont besoin les uns des autres, et sont sen- « sibles à la pitié. » Il y ajoute la communauté d'intérêt et l'échange mutuel des services : « En

« s'entr'aidant, ils sont utiles l'un à l'autre; et, « comprenant cela, ils éprouvent une mutuelle « reconnaissance. » Outre ce fondement pour ainsi dire empirique de la philanthropie, Socrate ne devait pas en méconnaître le fondement rationnel. Les anciens ne pouvaient avoir la même idée de notre commune origine que les chrétiens. Ceux-ci admettent l'unité de l'espèce, et font remonter tous les hommes à un même père terrestre, Adam, à un même père céleste, Dieu. Ce n'est point sur une telle doctrine que la philanthropie socratique était fondée. Dans le portrait du philosophe que contient le *Théétète*, Socrate n'en fait pas moins bon marché de toutes les distinctions établies entre les hommes, et il comprend qu'il suffit d'étendre sa vue dans le temps et dans l'espace pour voir ces distinctions disparaître : « Dit-on, en présence du philoso- « phe, qu'un homme a d'immenses richesses, parce « qu'il possède en fonds de terre dix mille arpents « ou davantage, cela lui paraît bien peu de chose, « accoutumé qu'il est à considérer la terre entière. « Si les admirateurs de la noblesse disent qu'un « homme est bien né, parce qu'il peut prouver sept « aïeux riches, il pense que de tels éloges viennent de « gens qui ont la vue basse et courte, et n'ont pas « l'habitude d'embrasser la suite des siècles, et de « calculer que chacun de nous a des milliers innom- « brables d'aïeux et d'ancêtres, parmi lesquels il se « trouve une infinité de riches et de pauvres, de « *rois* et d'*esclaves*, de *Grecs* et de *barbares*. Quant à

« ceux qui se glorifient d'une liste de vingt-cinq « ancêtres, et qui remontent jusqu'à Hercule, fils « d'Amphitryon, cela lui paraît d'une petitesse d'es- « prit incroyable; il rit de ce que ce noble superbe « n'a pas la force de faire réflexion que le vingt- « cinquième ancêtre d'Amphitryon, et le cinquan- « tième par rapport à lui, a été tel qu'il a plu à la « fortune; il rit de ce qu'il n'a pas la force de se « délivrer d'aussi folles idées [1]. » On ne peut guère admettre que Platon ait eu le privilége de ce bon sens admirable, et si profondément socratique. Le dialecticien, qui cherche en toutes choses le général, qui s'élève du moment actuel à la suite des siècles, de la génération présente à la série des générations passées, du petit coin de terre où il vit à la terre entière et même à l'univers, ne peut manquer de réduire à leur juste valeur toutes les inégalités établies entre les hommes par la fortune ou par la convention. Dans le *Protagoras*, Platon prête aux sophistes eux-mêmes une certaine largeur de vues, et c'est Hippias qui prononce ces belles paroles : « Vous qui êtes présents, je vous regarde « tous comme parents, alliés et concitoyens, selon la « nature, si ce n'est pas selon la loi. Le semblable, « en effet, a une affinité naturelle avec son sembla- « ble; mais la loi, ce tyran des hommes, fait vio- « lence à la nature en bien des occasions. » Le sophiste, ici, est d'accord avec le philosophe du *Théétète*. Il est permis de croire que Socrate n'est

[1] *Théét.*, loc. cit.

point resté au-dessous d'Hippias. S'il n'a pas établi entre les hommes le lien plus ou moins artificiel d'une commune origine, au moins a-t-il reconnu en eux la communauté de nature, et principalement de *raison :* la raison n'est-elle pas pour lui l'essence même de l'âme, l'essence même de l'humanité?

Quant à la communauté de fin, c'est celle que Socrate pouvait le moins oublier, puisqu'il concevait le bien comme la fin universelle. Dans les *Mémorables*, il a expliqué les divisions des hommes par la confusion du plaisir sensible avec la vraie fin rationnelle; l'amitié repose donc, à ses yeux, sur la suprême unité du bien, grâce à laquelle le bien de l'un est aussi le bien de tous les autres. Quand même les hommes n'auraient ni une origine commune, ni une nature absolument semblable de tous points, il suffirait qu'ils eussent la même fin et le même bien, pour être obligés à une mutuelle bienfaisance. Là est le vrai principe de la charité. Tous les autres points de vue conservent un certain caractère expérimental; celui du *bien* est seul complétement rationnel. Les hommes sont frères, parce qu'ils conçoivent le même bien général, par le moyen de la même raison, avec le même devoir de réaliser ce bien en tout et partout, en eux-mêmes et chez autrui.

On ne peut nier que cette conception rationnelle soit inférieure en puissance pratique à l'amour des hommes, mais il faut aussi en reconnaître la grandeur et la valeur philosophiques. C'est elle qui in-

spirait à Socrate ses belles doctrines sur la *femme*, sur les *esclaves* et sur la dignité du *travail*, dont nous parlerons tout à l'heure.

Nous ne savons s'il est exact d'attribuer à Socrate cette parole stoïque : « Je suis citoyen du monde [1]. » A côté du philosophe, il y eut toujours en lui le Grec; on sait jusqu'où allait alors l'esprit de cité. Cependant, ses disciples se sont montrés généralement assez peu Athéniens, et d'un patriotisme fort peu exclusif. On a peut-être le droit d'en conclure que Socrate, sans tomber dans les mêmes excès, ne concentrait pas non plus toutes ses idées dans la cité athénienne. Sous ce rapport, comme sous tant d'autres, il savait s'élever probablement du particulier à l'universel et de la patrie à l'humanité.

En résumé, Socrate a compris que l'homme de bien est bon sous tous les rapports et pour tous les hommes. A nos ennemis nous devons encore la justice; et si nous les châtions, c'est dans leur propre intérêt. A ceux qui ne sont point nos ennemis, mais qui ne sont pas non plus nos amis, nous devons cependant aide et sympathie, car tous les hommes sont naturellement amis. Quant aux amis particuliers, nous verrons plus loin nos devoirs envers eux, en étudiant la théorie de l'amitié et de l'amour. Il nous reste à étudier auparavant la justice et la vertu dans la famille, puis dans l'État.

[1] Dans le discours de Cyrus mourant se trouve une belle pensée sur l'humanité, déjà citée plus haut.

CHAPITRE III

LA JUSTICE DANS LA FAMILLE

Le respect de la femme, tel qu'il est dans Homère et les anciens poëtes grecs, n'est trop souvent qu'un reste épuré de la jalousie des Orientaux, comme le gynécée n'est qu'un souvenir du sérail[1]. C'est moins la femme qu'on respecte dans la femme, que la sainteté de la famille et l'intégrité de la race. Socrate et ses disciples se sont élevés avec force contre cet abaissement de la femme, et contre l'état d'abandon dans lequel elle vivait.

L'observation psychologique et la considération des causes finales paraissent avoir servi de fondement à la doctrine de Socrate sur le mariage et la famille.

Égalité morale de l'homme et de la femme, jointe à la différence de leurs fonctions, voilà en deux mots l'ordre domestique, tel que Socrate l'entend.

[1] Voy. sur ce sujet Denis, *Histoire des Idées morales*, t. 1er.

« La vertu, disait Antisthènes, est la même pour « l'homme et pour la femme; » nul doute que ce ne fût aussi la pensée de Socrate. Ne l'avons-nous pas vu ramener à l'unité les diverses vertus? Après avoir identifié d'abord toutes les vertus privées, puis la vertu privée et la vertu publique, puis, dans cette dernière, la justice et la bienfaisance, comment se serait-il arrêté en chemin? Comment n'aurait-il pas déclaré identiques la vertu de l'homme et celle de la femme? Non qu'il faille entendre par là une identité de fonctions et de devoirs particuliers, mais seulement une identité de valeur morale et de destinée finale. Chacun a son rôle particulier ici-bas, mais le but n'en est pas moins pour tous la même perfection. En définissant l'homme et la femme, Socrate n'oubliait ni la différence propre ni la part du général; outre la relativité et la spécialité des moyens, il concevait l'absolue conformité de la fin; c'est ce que démontre le passage suivant des *Économiques*. « Dieu a disposé la nature de la « femme pour les fonctions et les soins de l'inté- « rieur, et la nature de l'homme pour les travaux « du dehors. » Socrate, remontant toujours aux principes, rattache les devoirs mutuels des époux aux intentions et au plan de l'Intelligence ordonnatrice (ὁ Θεὸς παρεσκεύασεν). « Dieu, continue-t-il, a « préparé l'âme et le corps de l'homme pour sup- « porter le froid et le chaud, les longues routes, les « expéditions; aussi lui a-t-il imposé les fonctions « du dehors (τὰ ἔξω ἐπέταξεν ἔργα). Il a donné moins de

« force corporelle à la femme pour de semblables « travaux, et par conséquent il lui a confié, ce me « semble, les fonctions de l'intérieur. » On reconnaît là une application de la méthode des causes finales, et la conclusion des moyens au but. « Sa« chant, en outre, qu'il inspirait naturellement et « imposait à la femme la nourriture des enfants « nouveau-nés (ἐνέφυσε καὶ προσέταξε), il a donné une « plus grande part de tendresse pour la nouvelle « progéniture à la femme qu'à l'homme. Il la des« tinait à garder les biens apportés à la nouvelle « maison, et il savait que la crainte n'est pas « une mauvaise gardienne : il lui a donc donné « une âme plus craintive qu'à l'époux. Sachant « aussi qu'il faudrait quelquefois défendre le « travailleur du dehors contre d'injustes agres« sions, il a départi à l'homme plus d'intrépidité. « Comme il faut que les deux donnent et reçoivent, « il a mis en commun pour les deux la mémoire et « la diligence (μνήμην καὶ ἐπιμέλειαν). Aussi ne peut-on « distinguer si c'est le sexe masculin ou le sexe « féminin qui l'emporte en cela. De même, il a mis « en commun le pouvoir de se maîtriser et de s'abs« tenir quand il le faut (τὸ ἐγκρατεῖς εἶναι ὧν δεῖ) ; et il « a permis à celui qui est le meilleur, — que ce « soit l'homme ou la femme, — de posséder par là « même une plus grande partie de ce bien (la sa« gesse tempérante, ἐγκράτεια). » — Paroles très-graves dans la bouche de Socrate. On sait toute la valeur de la *tempérance socratique*, qui est la possession de

soi-même, la liberté, la sagesse, la raison, la vertu. Si donc la femme est plus vertueuse que l'homme, elle lui est supérieure, en dépit de son sexe et de sa faiblesse physique. « La nature, conclut Socrate, ne les ayant point faits également propres « aux mêmes choses, ils n'en ont que plus besoin « l'un de l'autre (δέονται μᾶλλον ἀλλήλων) ; et leur « union est plus utile, parce qu'ils se complètent « mutuellement. Il faut donc, ô femme, sachant « toutes ces choses, remplir de notre mieux les « devoirs que Dieu assigne à chacun de nous[1]. »

C'est seulement après avoir invoqué la loi non écrite, et les rapports rationnels établis par Dieu même entre l'homme et la femme, que Socrate invoque la loi civile, simple expression d'un droit antérieur et supérieur. « Ce que la nature prescrit, « la loi l'approuve en même temps, en unissant « l'homme et la femme. De même que Dieu leur a « donné la communauté des enfants, de même la « loi établit la communauté des affaires de la mai- « son. Et la loi déclare *belles*, *honnêtes* (καλά), les « fonctions que Dieu attribue naturellement à cha- « cun des deux sexes. En effet, il est plus beau « pour la femme de demeurer à l'intérieur que de « courir au dehors, et plus honteux à l'homme de « s'enfermer que de s'occuper des soins extérieurs. « Si quelqu'un agit contrairement à ce que Dieu lui « impose naturellement, certes les dieux ne peuvent

[1] *Econom.*, l. VII.

« ignorer qu'il trouble l'ordre (ἀτακτῶν), et il est « puni de négliger ce qu'il lui convient de faire, « ou de faire ce qui est l'œuvre de la femme. » Est-ce assez dire que les lois sont les rapports naturels et rationnels des choses, établis par Dieu en vue d'une fin, qui est le bien? et que ni les lois de l'État ni les volontés particulières ne doivent intervertir l'ordre dialectique des moyens et des fins, des espèces et des genres, sous peine d'expier leur faute par les conséquences funestes de ce désordre? L'homme et la femme égaux devant la vertu et la sagesse, égaux devant Dieu, aussi utiles, aussi respectables, aussi sacrés l'un que l'autre dans la diversité de leurs fonctions; — n'est-ce pas là une doctrine dont la vérité scientifique et la pureté morale n'ont guère été surpassées, et qui se tient à une égale distance du préjugé et de l'utopie[1]?

De cette égalité et de cette solidarité des deux époux découlent leurs devoirs mutuels. Socrate proteste d'abord contre la séparation presque complète qui existait alors entre les époux, et qui

[1] Pour mieux apprécier la doctrine socratique, il est bon de la comparer à celle des chrétiens eux-mêmes, par exemple de saint Paul. « Mes frères, que les femmes soient soumises à leur mari comme au Seigneur; car le mari est le chef de la femme, comme Jésus-Christ est le chef de l'Église, qui est son corps, dont il est aussi le Sauveur. Comme donc l'Église est obéissante à Jésus-Christ, les femmes doivent aussi être obéissantes en tout à leurs maris... Les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps; celui qui aime sa femme s'aime lui-même, car nul ne hait sa propre chair. » (*Ad Ephes.*) Cette obéissance absolue, cette assimilation mystique du mari à un Dieu, à un Seigneur, à une âme dont la femme est le corps, vaut-elle la doctrine de Socrate?

existe encore trop souvent, même de nos jours. « N'est-il pas vrai, Clitobule, que ta femme n'était « encore qu'une enfant lorsque tu l'as épousée, et « qu'elle n'avait presque rien vu ni entendu? Il « n'est donc pas étonnant qu'elle ne sache ni ce « qu'il faut dire, ni ce qu'il faut faire... Et cepen- « dant est-il quelqu'un à qui tu confies plus d'inté- « rêts sérieux qu'à ta femme? — Personne. — Est- « il quelqu'un avec qui tu aies moins de conversa- « tion qu'avec elle? — Presque personne [1]. » Voici maintenant la tâche que l'homme et la femme doivent remplir en commun. « Si je t'ai choisie, ô « femme, et si tes parents m'ont accepté pour toi « de préférence à tous les autres partis, ce n'est pas « pour le partage d'une couche, ce qui ne deman- « dait pas un si grand discernement, mais pour que « nous eussions le meilleur associé possible dans « l'administration de la maison et des enfants. Si « Dieu nous donne des enfants un jour, nous avise- « rons alors aux moyens de leur procurer la meil- « leure éducation, car c'est un intérêt qui nous est « commun de nous préparer les meilleurs appuis « pour la vieillesse. Quant à présent, nous avons « déjà en commun cette maison : tout ce qui est à « moi, je le mets dans la communauté, comme tu « y a mis tout ce que tu as apporté. Il ne faut pas « supputer lequel a versé la plus grande quantité de « richesses, mais considérer que celui de nous

[1] III, § 1er et suiv.

« deux *qui se montrera le meilleur associé* (βελτίων « κοινωνός), apportera les richesses les plus pré- « cieuses. » La femme répondit : « Mais en quoi « pourrais-je t'aider? que puis-je faire? tout repose « sur toi. Ma mère m'a dit que ma tâche, à moi, « c'est d'être sage (σωφρονεῖν). » L'époux reprit : « Mon père m'a fait la même recommandation. Mais « la sagesse *pour l'homme et pour la femme*, c'est « d'administrer le mieux possible ce qu'ils ont, et « de l'augmenter le plus qu'ils peuvent par des voies « honnêtes et justes. » Famille, éducation des enfants, travail et propriété, voilà des choses inséparables pour Socrate, comme on le voit. « Songe donc « à bien remplir les fonctions que les dieux t'assi- « gnent et que la loi approuve. Elles sont de la plus « grande importance, à moins que l'on ne méprise « celles de la *reine des abeilles dans une ruche...* » Parmi les devoirs de la femme, Socrate place les soins à donner aux serviteurs malades. « Un devoir « qui t'appartient et te semblera peut-être dés- « agréable, ce sera, lorsqu'un serviteur tombera « malade, de donner tous tes sòins à sa guérison. « — Aucun, au contraire, ne me plaira davantage ; « car les serviteurs bien soignés seront reconnais- « sants et m'en aimeront davantage... — Mais ce qui « te charmera le plus, c'est que, *devenue meilleure* « *que moi, tu feras de moi ton serviteur* (βελτίων ἐμοῦ « φάνης, καί ἐμέ σου θεράποντα ποιήσης), et que tu n'au- « ras plus à craindre qu'en avançant en âge, tu ne « sois moins honorée dans ta demeure! Tu acquer-

« ras au contraire la confiance que, plus tu devien-
« dras en vieillissant une bonne gardienne de la
« maison pour moi et pour mes enfants, plus tu
« croîtras en honneur; car les vrais biens pour
« l'homme ne s'augmentent pas avec les attraits de
« la figure, mais avec les vertus. »

Ainsi, non-seulement il y a égalité naturelle entre l'homme et la femme, mais encore la femme peut devenir, par sa bonté, par sa prévoyance, par sa sagesse pratique, meilleure que l'homme; et alors l'homme est son serviteur plutôt que son maître, par le culte d'amour et de respect qu'il lui rend. C'est un exemple de plus de cette identité établie par Socrate entre la vraie sagesse et la vraie puissance. La sagesse, partout où elle se trouve, fût-ce dans l'âme de la femme, domine et commande; car elle communique à toute âme qui la possède comme un reflet de la Providence universelle. La femme vertueuse, par sa douceur, par sa bonté, par sa sollicitude toujours vigilante, par les soins qu'elle donne à tout et à tous, est comme la providence de la maison.

Cette vertu de la femme, cette beauté de l'âme, bien supérieure à celle du corps, assure à l'union des époux une durée sans fin. Le mariage devient un contrat indissoluble, non par l'impuissante et tyrannique action des lois, mais par la douce et irrésistible puissance des mœurs. Et dans ce contrat de mutuelle fidélité, l'homme est lié autant que la femme. L'oubli des serments serait aussi odieux

d'un côté que de l'autre. « Non, dit Isocrate, je ne « puis m'empêcher de blâmer ces hommes qui, « ayant formé une union de toute la vie, ne savent « pas garder leurs engagements, et qui, pour de « vains plaisirs, blessent au cœur celles dont ils ne « veulent en rien être offensés ; qui enfin, prati- « quant l'équité dans les autres contrats, ne violent « que les conventions faites avec leurs femmes, « quand ils devraient les observer avec d'autant « plus de religion, qu'elles sont plus solennelles, « plus intimes et plus saintes[1] ! »

Qu'on cherche dans toute l'antiquité un idéal de la famille plus élevé, et en même temps plus conforme au bon sens ! Et remarquons-le de nouveau, c'est par l'observation psychologique, et par la méthode des causes finales, que Socrate s'est élevé à une si haute conception de la famille.

Même supériorité dans la question du travail et de l'esclavage.

L'idée de fin et d'utilité, si familière à Socrate, ne pouvait manquer de relever à ses yeux tout travail, quel qu'il soit, pourvu qu'il soit honnête. Socrate n'a presque rien, sur ce point, des préjugés de son époque. Le vice est toujours servile, la vertu toujours libérale. « Qui appellerons-nous sages ? sont-ce les « paresseux, ou les hommes occupés d'objets utiles ? « Quels sont les plus justes, de ceux qui travaillent

[1] *Isoc. à Nicoclès.*

« ou de ceux qui rêvent, les bras croisés, aux moyens « de subsister ?... Les travailleurs ne sont-ils pas « des hommes qui savent faire des choses utiles ? — « Sans doute. — La farine n'est-elle pas utile? — « Assurément. — Et le pain? — De même. — Et « les manteaux d'hommes et de femmes, les tuni- « ques, les chlamydes? — Tout cela est très-utile. « — Et vos parentes ne savent rien faire de « cela ? — Je crois tout le contraire. — ... Eh bien, « parce qu'elles sont libres et vos parentes, vous « pensez qu'elles ne doivent faire autre chose que « manger et dormir! Parmi les personnes libres, « lesquelles vous paraissent les plus heureuses, de « celles qui vivent dans l'oisiveté, ou de celles qui « s'occupent des choses utiles qu'elles savent[1]? »

Socrate appelle les esclaves des *travailleurs* (ἐργαστῆρες)[2], ou des gens de la maison, des *domestiques* (οἰκέται). Il recommande au maître de gagner le cœur de ses esclaves, « de leur donner une part « des biens que les dieux lui envoient, et de les « intéresser ainsi à sa prospérité[3]; » de leur donner l'exemple de toutes les bonnes qualités qu'il attend d'eux[4]; de ne pas seulement leur infliger des punitions, ni des punitions trop dures, mais de leur accorder des récompenses, et de les guider par le sentiment de l'honneur[5]. « Quant à ceux qui

[1] *Mém.*, II, VII.
[2] *Écon.*, XIII, 9; VII, 39.
[3] *Écon.*, XII, 5.
[4] *Écon.*, XII, 6.
[5] *Écon.*, XIII, 9.

« pratiquent la justice, non pas uniquement pour « les profits qu'elle leur procure, mais pour les « éloges que je leur décerne, je les traite déjà en « hommes libres (τούτοις ὥσπερ ἐλευθέροις ἤδη χρῶμαι); « non-seulement je les enrichis, mais je les honore « comme d'honnêtes gens[1]. » L'esclave est donc capable de vertu et d'honneur. Xénophon fait dire à la Vertu, dans les *Mémorables*, qu'elle console et soutient l'esclave honnête et laborieux. Antisthènes admettait également que l'esclave est capable de vertu. Platon déclare qu'il s'est rencontré des esclaves sur la fidélité desquels on pouvait plus sûrement compter que sur celle d'un frère ou d'un fils, et qui se sont conduits en héros. Dans le *Théétète*, il déclare que chacun de nous, même le plus fier de sa noblesse, compte des esclaves parmi ses ancêtres. Dans la *République*, il supprime l'esclavage sans mot dire. Les *artisans* sont des citoyens, frères des *guerriers* et des *magistrats*. « La nation « des artisans est consacrée à Vulcain et à Minerve, « de qui nous tenons les arts nécessaires à la vie, « comme la classe de ceux qui, par d'autres arts, « protégent et garantissent les travaux des artisans, « est consacrée à Mars et à Minerve. Les uns et les « autres sont des *ouvriers du bien de la patrie*. »

« Ne doit-on pas regarder comme un bienfaiteur « le marchand dont la profession est de distribuer « des biens de toute espèce?... Ces professions sont

[1] *Écon.*, xiv, 5.

« précieuses et chères à l'humanité ; et si elles « étaient exercées en tout honneur et sans repro- « che, on devrait à ces personnes les mêmes égards « qu'à une nourrice ou à une mère[1]. »

Qu'il y a loin de Socrate et des socratiques à Aristote, pour qui l'esclave est incapable de vraie vertu, et justement réduit à sa condition misérable ! Partout où Socrate voit la raison, il voit l'humanité ; partout où il voit la sagesse, il voit la noblesse et la liberté. « Les vrais maîtres sont ceux qui savent « commander (ἄρχοντας εἶναι τοὺς ἐπισταμένους)[2]. » Et si un esclave est plus sage que son maître, c'est lui que la nature et la raison déclarent le vrai maître, en dépit de la loi.

[1] *Rép.*, 415, a. *Lois*, 776, b. 778 b. 918, b. c. d. e. 920, d. 921, e. *Théét.*, 174, e. 176, c.

[2] *Mém.*, III, ix, 10.

CHAPITRE IV

POLITIQUE DE SOCRATE

Il ne faudrait pas croire que les doctrines philosophiques de Socrate soient demeurées sans influence sur ses idées politiques; là, comme ailleurs, nous retrouverons les mêmes qualités et les mêmes défauts. Socrate, dans sa philosophie, élève au premier rang la raison et la science; il efface, au contraire, et méconnaît le libre arbitre. Or, si vous ne comparez les citoyens d'un État que sous le rapport de l'intelligence et du savoir, ils apparaîtront comme essentiellement inégaux. Mais comparez-les sous le rapport du libre arbitre, les citoyens inégaux en intelligence redeviendront égaux comme personnes morales, et par conséquent comme personnes politiques. Associés pour tendre librement au même bien, les hommes ont tous le devoir et le droit de prendre part aux affaires publiques, qui sont leurs propres affaires; l'égalité des droits politiques a donc son principe dans l'égalité des per-

sonnes libres. Quiconque, dans sa philosophie, donnera une part prépondérante à l'intelligence et à la science, tendra par cela même, en politique, à l'aristocratie intellectuelle; au contraire, celui qui aura la notion la plus nette de la liberté, tendra vers la démocratie. Le premier ne verra dans les droits politiques que des *fonctions*, variables avec les intelligences; le second y verra des *droits* véritables, inhérents à la personne, et identiques comme les libertés. Problème difficile que de déterminer, dans la science sociale, ce qui n'est que fonction et ce qui est droit. La moindre erreur psychologique ou morale entraîne alors de graves conséquences. Socrate a entrevu l'importance du problème; mais a-t-il réussi à établir un parfait équilibre entre l'intelligence et la volonté, entre les fonctions et les droits?

I. La société civile et politique a certainement, aux yeux de Socrate, une origine naturelle. Car l'homme est naturellement ami de l'homme, et nous avons tous besoin les uns des autres[1]. A ce fondement naturel de l'État se joint une sorte de contrat tacite, que nous avons vu indiqué dans le *Criton*. Celui qui demeure dans un pays, « s'est de fait « *engagé* à obéir aux lois. »

L'État, ayant son *principe* dans la mutuelle utilité de l'homme pour l'homme, est, aux yeux de Socrate, une association fondée sur la communauté d'intérêts

[1] *Mém.*, II, VI.

moraux ou matériels; la *fin* de l'État est donc également l'intérêt de tous, le bien général.

On sait toute l'importance que Socrate attache, dans sa morale, à la notion de l'utilité universelle, qui est pour lui le bien ; il ne pouvait manquer de transporter le même principe dans sa politique. Toutefois, ce principe est-il suffisant? n'est-il pas nécessaire d'y ajouter la liberté, qui engendre le droit? La mutuelle utilité des hommes, voilà, pour Socrate, l'origine et la fin de l'État; — oui, à la condition que les hommes réalisent librement cette utilité, travaillent librement au bien commun. Il ne suffit pas de dire que la fin de l'État est le bien, de quelque manière qu'on y arrive; il faut dire que c'est *le bien volontaire*. Il y a dans le problème politique deux termes distincts : le bien, qui est la fin; la liberté, qui est le moyen. Socrate conçoit la fin, mais il n'a qu'une notion imparfaite du moyen ; ou plutôt, sa conception même du bien est incomplète : il ne voit pas que la liberté elle-même est une partie du bien; que le moyen, ici, rentre dans la fin, dont il est un élément; bien plus, que la liberté est la fin même.

Socrate se contente, comme ses contemporains, de cette vague formule : l'État doit rendre les hommes bons et heureux. Dès lors, l'État n'a plus seulement pour objet cet équilibre des libertés qui constitue la justice proprement dite, mais la vertu en général et le bonheur. Principe excellent en apparence, inexact en réalité, qui peut servir à

légitimer le despotisme religieux ou le despotisme philosophique : combien d'hommes se persuadent qu'il leur est permis de rendre leurs semblables vertueux et heureux en dépit d'eux-mêmes!

L'erreur de Socrate sur ce point est celle de l'antiquité presque tout entière, quoique cette faute de théorie n'ait pas toujours passé dans la pratique. Socrate, lui aussi, a fait reposer l'État sur la seule communauté des intérêts moraux ou matériels, au lieu de le faire reposer sur la communauté des droits. Protéger les droits est pour l'État même un droit essentiel et immuable ; se charger des intérêts est une fonction accidentelle, subordonnée tout à la fois aux aptitudes des gouvernants et des gouvernés, variable avec les circonstances et avec les temps, destinée enfin à diminuer de plus en plus et à disparaître : Socrate et ses disciples, surtout Platon, ont pris le provisoire pour le définitif, le passé pour pour l'avenir.

II. Les gouvernants, d'après Socrate, sont faits pour les gouvernés. On ne commande pas pour son intérêt particulier, mais pour le bien général. Pourquoi Homère appelle-t-il Agamemnon le pasteur des peuples? C'est que le chef de l'État doit avoir soin de ses sujets, comme un berger de son troupeau. En un mot, le mérite d'un bon chef est de *rendre bons et heureux ceux qu'il gouverne* (ἵνα δι'αὐτὸν εὖ πράττωσι)[1]. — Maximes excellentes,

[1] *Mém.*, III, II.

mais incomplètes : le chef de l'État n'est ni un pasteur, ni même un père de famille, car il commande à des êtres libres et jouissant de leur liberté.

Pour atteindre le but assigné par Socrate à la politique, l'εὐπραξία, qui est le même que le but de la morale, la science est nécessaire. Aux qualités naturelles doivent se joindre des talents qu'il est possible d'acquérir. On demandait à Socrate si c'était par la fréquentation de quelque sage, ou par quelque génie naturel, que Thémistocle s'était élevé au-dessus de ses concitoyens. — C'est une simplicité, répondit Socrate, de croire que dans les arts les plus humbles on peut devenir habile sans de bons maîtres, et que l'art le plus difficile de tous, celui de gouverner, vient de lui-même aux hommes [1]. Les vrais rois et les vrais archontes ne sont pas ceux qui portent le sceptre, ni les élus du peuple ou du sort, mais ceux qui *savent* les choses du gouvernement [2]. C'est ainsi que, dans un navire, le maître est celui qui sait, et non le propriétaire du vaisseau; pas plus que le propriétaire du champ n'est le maître en agriculture; ou le malade, en médecine. « Car celui qui sait jouer du luth est un « joueur de luth, même lorsqu'il n'en joue pas; « quand on connaît la médecine, on n'en est pas « moins médecin pour n'être pas en exercice; « ainsi, ce jeune homme est dès à présent général

[1] *Mém.*, IV, II, 2.
[2] *Mém.*, III, IX, 10.

« d'armée, quand même personne ne le porterait au « commandement; tandis que, faute de connais- « sances, on n'est ni général ni médecin, même « avec toutes les voix du monde entier en sa fa- « veur[1]. » — Toujours la même confusion entre savoir et faire, entre la puissance et l'acte, entre la condition rationnelle et la cause réelle; toujours le même oubli de la volonté libre.

Partout, Socrate insiste sur la nécessité de la science pour le politique. « Je présume qu'Euthy- « dème a un bon exorde tout prêt pour ses dis- « cours. Sans doute, il commencera ainsi sa « harangue : — Athéniens, je n'ai jamais eu de « maître..., je ne me suis pas mis en peine de « prendre un précepteur habile. Au contraire, j'ai « toujours eu de la répugnance à recevoir des « leçons. Néanmoins, je vous donnerai tous les avis « que le hasard me suggérera... — Un pareil exorde « ne conviendrait pas mal non plus à un jeune « homme qui voudrait obtenir la permission d'exer- « cer la médecine sans l'avoir apprise de personne : « — Athéniens, je n'ai jamais appris la médecine; « cependant, accordez-moi votre confiance; car je « tâcherai de m'instruire, en faisant sur vous des « expériences[2]. » Le *Premier Alcibiade* contient un passage analogue, où Socrate nous montre le jeune orateur parlant à des ignorants de ce qu'il ignore lui-même.

[1] *Mém.*, III, I, 2

[2] *Mém.*, IV, II.

Les grands politiques, ou ceux qui passent pour tels, croient suppléer à la science par un prétendu génie naturel et par une sorte d'inspiration. Mais, autant Socrate croit à son propre *génie*, qu'il regarde comme une vraie faculté divinatrice, autant il se montre ironique et incrédule à l'égard de la divination des politiques. Une telle divination, d'ailleurs, ne vaudrait pas la science : elle ne serait encore qu'un milieu entre la science et l'ignorance, simple *opinion* qui n'aurait de valeur que si elle était réellement inspirée d'en haut. Le *Ménon* nous a offert, dans des pages qu'il faut relire, un exemple d'ironie à l'égard des politiques, comme l'*Ion* à l'égard des poëtes, ces autres devins prétendus. « Ce n'est point par une certaine sagesse, « ni étant sages eux-mêmes, que Thémistocle et « les autres dont parlait Anytus ont gouverné « les États : c'est pourquoi ils n'ont pu ren- « dre les autres ce qu'ils étaient eux-mêmes, « parce qu'ils n'étaient point tels par science. Si « donc ce n'est point la science, reste que ce soit « l'opinion vraie qui dirige les politiques dans la « bonne administration des États; en fait de con- « naissances, ils ne diffèrent en rien des prophètes « et des devins inspirés. En effet, ceux-ci annoncent « beaucoup de choses vraies, mais ils ne savent « aucune des choses dont ils parlent... Nous aurons « donc raison de nommer *divins* les prophètes, et « les devins dont on vient de parler, et ceux qui ont « le génie poétique, et nous serons pour le moins

« aussi bien fondés à accorder ce titre aux politi-
« ques, les regardant comme des hommes saisis
« d'enthousiasme, inspirés et animés par la Divi-
« nité, lorsqu'ils réussissent en parlant sur bien des
« affaires importantes, sans avoir aucune science
« sur ce qu'ils disent. Aussi les femmes, Ménon, ap-
« pellent-elles divins les hommes vertueux; et les
« Lacédémoniens, quand ils veulent faire l'éloge
« d'un homme de bien, disent : *C'est un homme*
« *divin*. — Et il est évident, Socrate, qu'ils ont
« raison, quoique peut-être Anytus s'offense de ton
« discours[1]. » — « Il s'ensuit que la vertu... arrive
« par une influence divine à ceux en qui elle se
« rencontre, sans intelligence de leur part; à moins
« qu'on ne nous montre quelque politique en état
« de communiquer son habileté à un autre. S'il s'en
« trouve un, nous dirons de lui qu'il est entre les
« vivants ce qu'est Tirésias entre les morts, au
« rapport d'Homère, lequel dit de ce devin qu'il est
« le seul sage aux enfers, et que les autres ne sont
« que des ombres errantes à l'aventure. De même,
« cet homme serait à l'égard des autres pour la
« vertu ce que la réalité est à l'ombre[2]. »

L'habileté des politiques n'est donc que de la *bonne chance*. Aussi les politiques n'ont point su transmettre leur art, même à leurs enfants; tandis que le philosophe transmet le sien à tous ceux qui le comprennent.

[1] *Ménon*, p. 99; tr. Cousin, p. 230.
[2] *Ménon*, p. 100; tr. Cousin, p. 230 et suiv.

Parmi les connaissances que Socrate exige de l'homme d'État, la première est la science du bien et de la justice, la morale. Puis vient la science des intérêts matériels, l'économique. Pour augmenter les richesses de l'État, il faut en connaître les revenus, étudier les dépenses, considérer si la récolte pourra suffire aux besoins de l'année[1], etc. Ajoutons l'art de la guerre, sur lequel Socrate donne des conseils dans les *Mémorables*, et l'art de la parole. « Quoi, tu prétends que je dois m'exercer à par« ler? — Pensais-tu donc, mon ami, donner tes « ordres en silence[2]? » — « Pour te former au gou« vernement, disait encore Socrate à Glaucon, com« mence par réformer et relever la maison de ton « oncle, qui touche à sa ruine. — Mais, Socrate, « mon oncle ne veut pas m'écouter. — Que sera-ce « donc, ô jeune homme, quand tu auras à persua« der tous les Athéniens et ton oncle avec eux[3]? » Enfin, la connaissance des hommes est indispensable à celui qui gouverne, fût-ce un chef d'armée. « S'il faut courir au butin, ne doit-on pas mettre à « la tête les plus *avides?* Et s'il faut braver un dan« ger sans profit, n'est-ce point aux *amis de la gloire* « qu'on doit donner le premier rang[4]? » — « Avoir « un corps plus robuste que ses soldats, savoir « mieux brandir la lance ou jeter le javelot, monter

[1] *Mém.*, III, IX, 10. Cf. Platon, *Politique*.
[2] *Mém.*, III, III, 11.
[3] *Mém.*, III, VI, 15.
[4] *Mém.*, III, VI.

« sur un bon cheval, se munir d'un solide bouclier « et braver au premier rang les périls, ce n'est pas « savoir commander; le vrai chef est celui qui dis- « pose les soldats à le suivre au travers de la flamme « et de tous les dangers. On peut dire qu'il a un bras « puissant, celui dont la pensée fait mouvoir tant « de bras; et cet homme-là est véritablement grand « qui accomplit de grandes choses, non par sa force, « mais par sa volonté [1]. »

La politique étant ainsi réduite à la science, Socrate ne pouvait manquer de tendre à l'aristocratie intellectuelle. Si *les vrais maîtres sont ceux qui savent*, il en résulte que le pouvoir appartient *aux plus sages*, qui sont aussi les *meilleurs*, οἱ ἄριστοι. C'est à eux de faire la loi, parce que la vraie loi est le bien, et qu'eux seuls connaissent le bien.

« Socrate regardait la royauté et la tyrannie « comme deux autorités, mais il mettait entre elles « une grande différence. Il pensait que, sous la « royauté, les hommes obéissent *volontairement* et « *selon les lois;* mais que, sous la tyrannie, ils obéis- « sent, malgré eux et indépendamment des lois, au « caprice du maître. Il appelait aristocratie la répu- « blique où les charges appartiennent à des hom- « mes qui gouvernent selon les lois; plutocratie, « celle où le cens décide des fonctions; démocratie, « celle où tous gouvernent [2]. »

[1] *Économiq.*, XXI.
[2] *Mém.*, IV, VIII.

La démocratie est le gouvernement où la loi est la volonté du plus grand nombre. Or ni la *volonté* ni le *nombre* n'ont d'importance aux yeux de Socrate. Ce n'est donc ni à la volonté d'un seul, ni à celle de plusieurs, ni à celle du plus grand nombre, qu'il confère la vraie souveraineté, mais à la *raison ;* ses idées rappellent celles des *doctrinaires*.

Cette théorie est irréprochable tant qu'il s'agit de la souveraineté morale, qui seule est absolue, et non de la souveraineté politique, qui est relative. Socrate met parfaitement en lumière la première condition que doit offrir toute loi, pour avoir la force morale de loi : je veux dire la justice et la raison. « On ne peut appeler lois, nous a dit déjà « Xénophon, les ordres d'un tyran, qui n'emploie « pas la persuasion. — Mais lorsqu'un petit nom- « bre de citoyens, revêtus de la puissance souve- « raine, prescrit ses volontés à la multitude sans « obtenir son aveu, appellerons-nous cela de la « violence ou non? — De quelque part que vienne « l'ordre, qu'il soit écrit ou ne le soit pas, dès qu'il « n'est fondé que sur la force, il me paraît plutôt « un acte de violence qu'une loi. — Et ce que la « multitude qui commande prescrit aux riches sans « obtenir leur aveu, sera donc violence et non pas « loi? — Sans doute[1]. »

Mais la raison et la justice ont besoin d'être formulées par un pouvoir public, qui change la légi-

[1] *Mém.*, I, II.

timité en légalité. A qui doit appartenir ce pouvoir, qui constitue la souveraineté politique? — C'est ici que Socrate répond : — A ceux qui connaissent le mieux la justice, aux plus sages et aux meilleurs; car les vrais gouvernants sont ceux qui *savent* gouverner.

Reste à savoir quels sont ceux qui connaissent le mieux la justice? Est-ce la multitude? — Non, nous dit Socrate dans le *Premier Alcibiade;* le peuple est un bon maître de langue, mais un très-mauvais maître de justice. « Est-ce que le peuple n'est pas « d'accord sur la signification de ces mots : une « pierre, un bâton? Interroge qui tu voudras; tous « ne répondront-ils pas de même?... Mais si nous « voulions savoir, non pas ce que signifie le mot « homme, mais ce que c'est qu'un homme sain ou « malsain, le peuple serait-il en état de nous l'ap- « prendre?... Sur le juste et sur l'injuste, en fait « d'hommes ou d'affaires, crois-tu que le peuple « soit d'accord et avec lui-même et avec les au- « tres[1]? » Celui qui sait la médecine commande dans son art; de même celui qui sait la politique, doit commander en politique. Or peu d'hommes la savent. C'est à ce petit nombre d'hommes que le pouvoir doit appartenir, et même à un seul, s'il n'y en a qu'un seul qui possède la vraie science politique.

Voilà par quel côté la doctrine philosophique de

[1] *Premier Alcibiade*, p. 111, c.

Socrate donnait ouverture à l'aristocratie et même à la monarchie.

Cependant, par un autre côté, — il faut le reconnaître, — elle donnait accès à la démocratie. C'est là une sorte d'évolution logique, qui mérite d'être remarquée.

La politique est une *science*, et, comme telle, elle est la fonction des plus savants, fussent-ils en minorité : — voilà le principe d'où Socrate est parti, et la conséquence favorable aux aristocrates qui semble en découler tout d'abord. Mais comment la *science* peut-elle gouverner, et exercer son action? Est-ce par la force? Ce serait une étrange contradiction. La science réside dans l'intelligence, et s'adresse aux intelligences. Ce n'est point là une force brutale et matérielle qui s'exerce sur les corps. La science doit donc gouverner par la *persuasion*, qui n'est elle-même que la transmission de la science. La politique se réduit alors à un échange de lumières et de connaissances entre les plus savants et les moins savants. Il en résulte que le gouvernant doit avoir en tout l'assentiment des gouvernés : il doit agir avec l'approbation de leurs intelligences, et par conséquent de leurs volontés (choses identiques pour Socrate).

Un tel gouvernement est-il une aristocratie ou une monarchie? — Non, assurément. Si le pouvoir exécutif appartient à une minorité, le pouvoir délibératif se trouve reporté sur la nation même : c'est la démocratie.

Ainsi, grâce à la mutuelle implication des vérités, Socrate pouvait retrouver dans l'idée de la science, qui paraissait d'abord aristocratique, l'idée toute démocratique du *consentement national* par voie de discussion et de persuasion. De là, cette formule originale, qui résume la doctrine de Socrate : Gouverner, c'est faire un échange de science avec une nation.

« Socrate, dit son accusateur, prétendait que « l'homme instruit a le droit de mettre l'ignorant à « la chaîne : accusation fausse. Socrate croyait, au « contraire, que le savant qui chargerait l'ignorant « de chaînes mériterait d'être enchaîné lui-même « par le premier qui en saurait plus que lui. Aussi « examinait-il souvent la différence qui se trouve « entre l'ignorance et la folie : — Il est *utile*, di- « sait-il, d'enchaîner les insensés furieux, et pour « leur intérêt et pour celui de leurs amis ; mais il est « *juste* que ceux qui savent ce qu'il faut, instruisent « ceux qui ne le savent pas[1]. » Ainsi, le droit du savant est le droit d'instruire les ignorants et non d'opprimer les faibles.

On n'a pas assez remarqué ces conséquences démocratiques auxquelles pouvait aboutir Socrate, parce qu'on n'a pas assez rattaché sa politique à sa dialectique. Ce que Socrate blâmait dans le gouvernement athénien, ce n'est pas ce qu'il y avait de réellement démocratique dans les institutions, mais

[1] *Mém.*, I, 1.

ce qui était la part de la *violence* ou du *hasard*. Nous l'avons vu plus haut : « De quelque part que vienne « un ordre, dès qu'il est fondé sur la force et non « sur la persuasion, il est un acte de violence et non « une loi. » De même, le hasard ne peut être pris pour juge en politique; une *fève* ne doit pas décider du gouvernement. Violence et hasard, fatalité absolue ou manque absolu de règles, sont les deux extrêmes opposés à la *science*. Seule, en effet, la science règle sans contraindre; elle n'est ni le *destin* ni le *hasard*, ces deux divinités qu'adorait la multitude païenne : elle est l'*intelligence;* elle est le vrai dieu que la religion demande, et le vrai maître que demande la politique.

Rappelons-nous le beau passage de Xénophon : « Par Jupiter, dit l'accusateur, Socrate enseignait à mépriser les lois reçues : c'était folie, « disait Socrate, qu'une fève décidât du choix des « chefs de la république, tandis que l'on ne tire « au sort ni un pilote, ni un architecte, ni un « joueur de flûte, ni d'autres artistes semblables, « dont les fautes sont bien moins dangereuses que « celles des magistrats. Par de tels discours, si l'on « en croit son accusateur, il échauffait l'esprit des « jeunes gens, il leur inspirait le mépris des lois, il « les rendait violents. Pour moi, je pense que ceux « qui font leur étude de la sagesse, et qui se « croient capables d'éclairer leurs concitoyens sur « leurs véritables intérêts, ne sont point du tout « violents; ils savent que la violence engendre les

« haines et tous les malheurs, tandis que la persua-
« sion inspire la bienveillance, sans être jamais
« dangereuse. L'homme que vous contraignez vous
« hait, dans l'opinion que vous le privez de quelque
« avantage; celui que vous persuadez vous aime
« comme un bienfaiteur. Ce n'est pas le sage, c'est
« le puissant dépourvu de lumière qui recourt à la
« violence. Celui qui ose employer la force a besoin
« de plus d'un appui; il n'en faut aucun à qui sait
« persuader : seul, il se croit assez fort. D'ailleurs,
« jamais de tels hommes n'ont ensanglanté leurs
« mains: qui, en effet, aimerait mieux tuer son
« semblable que se le rendre utile par la persua-
« sion [1]? » Ainsi de la science dérivent le bonheur
et l'harmonie, en politique comme en morale; la
science produit tout à la fois le gouvernement par
les plus sages et le gouvernement par tous; car, si
les premiers ont la puissance exécutive, les seconds
ont la puissance délibérative, la persuasion étant le
seul moyen d'action pour la science.

Platon, tout rempli des idées de Socrate, réduit la politique entière, dans la cité idéale de la *République*, à l'éducation et à la persuasion; mais, dans la cité réelle des *Lois*, forcé d'attribuer au gouvernement un pouvoir de contrainte, il se demande à qui le confier, et il répond avec Socrate : Aux plus sages. Mais comment reconnaître les plus sages? Il ne faut pas, dit-il, que la tyrannie, usurpant le nom

[1] *Mém.*, I, II, *loc. cit.*

de la sagesse, s'impose aux hommes par la violence. D'où il conclut que le choix des plus sages doit être remis à l'élection par le peuple entier, divisé en quatre classes. Platon reste ainsi fidèle à la pensée de Socrate[1].

A quoi se réduit donc, en dernière analyse, l'*aristocratie* de Socrate? — Les démocrates de l'antiquité ne distinguaient pas les *droits* des *fonctions;* c'était là le vice capital de leurs républiques. L'égalité des droits politiques leur semblait entraîner celle des fonctions politiques, et pour produire cette seconde égalité, ils employaient la voie du sort. Le pouvoir exécutif se trouvait ainsi confondu avec le pouvoir délibératif. Grave erreur, car l'exécution est une fonction réclamant des aptitudes particulières; tandis que la délibération est un *droit* appartenant à tous les citoyens, par cela seul qu'ils sont citoyens. La démocratie tournait ainsi nécessairement à la démagogie. Socrate entrevit la nécessité d'arracher au hasard ou à la violence les fonctions exécutives, pour les donner aux plus capables et aux plus sages. En même temps, il comprit que l'exécution confiée aux plus sages doit être soumise au consentement de tous dans une délibération publique. Par là, il fondait, si on peut le dire, une aristocratie exécutive, appuyée sur une démocratie législative.

Mais il ne sut pas faire ces distinctions avec

[1] Voir le 5e livre des *Lois*.

netteté. Le double courant de conséquences, les unes aristocratiques, les autres démocratiques, qui découlaient de sa doctrine, ne fut pas ramené à l'unité par une pensée assez précise et assez claire. Ses disciples eux-mêmes ne le comprirent pas toujours. Critias et Xénophon ne voyaient guère que les conséquences aristocratiques : — Le gouvernement appartient aux plus sages. — Et quand un Critias et un Alcibiade se croyaient les plus sages, ils s'imaginaient avoir le droit de commander par n'importe quels moyens, sans se rappeler que la sagesse, selon Socrate, agit par voie de persuasion et de délibération, ce qui les eût ramenés à la démocratie.

Cette erreur des disciples était inévitable par la faute du maître lui-même. En effet, le droit délibératif de la nation ne pouvait être pour Socrate que le droit *à être persuadé et instruit*. Socrate ne sortait pas du point de vue intellectuel. Or, si l'idée de science répond fort bien à l'idée de fonctions exécutives, elle n'est pas le vrai fondement du droit délibératif. Ce fondement, encore une fois, c'est le libre arbitre. Le gouverné doit demeurer *libre* sous l'action du gouvernant, parce qu'il est homme, parce qu'il est une personne morale. Telle est la vérité sur ce point. Cependant, comme nous l'avons vu, le lien des diverses vérités est si admirable, que Socrate, serrant avec force un des anneaux de la chaîne, je veux dire la notion aristocratique de la *science*, a fini par retrouver la notion démocra-

tique du droit. Sa théorie n'en devait pas moins paraître suspecte aux démagogues de son temps.

En résumé, la politique de Socrate, tout intellectuelle et rationnelle, pourrait se résumer dans les maximes suivantes :

PRINCIPE. — La *politique* est une *science* qui a pour objet la justice et l'utilité nationales.

PREMIÈRE CONSÉQUENCE : — La politique est la fonction des plus *savants*, quels qu'ils soient et quel qu'en soit le nombre (aristocratie exécutive, qui n'accorde les fonctions politiques qu'aux plus capables).

DEUXIÈME CONSÉQUENCE : — La politique, étant une science, ne peut agir qu'en persuadant les intelligences. Les gouvernants doivent persuader les gouvernés, et leur laisser leurs droits *délibératifs* (démocratie délibérative, ou échange de connaissances entre les gouvernants et les gouvernés).

LIVRE CINQUIÈME

DOCTRINES THÉOLOGIQUES

DE SOCRATE

CHAPITRE PREMIER

PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR UNE INTELLIGENCE SUPRÊME, CAUSE PRODUCTRICE DE LA NOTRE

I. « Quelques-uns écrivent et disent, dans leurs « témoignages touchant Socrate[1], que ce dernier « était excellent sans doute pour exciter les hom- « mes à la vertu, mais impuissant à les y conduire[2]. « Mais qu'on ne se borne pas à examiner comment, « par manière de correction, il *réfutait*, en *interro-* « *geant*, ceux qui croient tout savoir (*μὴ μόνον ἃ* « *ἐρωτῶν ἤλεγχεν*) ; qu'on examine aussi comment, en « *parlant* lui-même, il passait ses journées avec ses « compagnons de recherches (*ἀλλὰ καὶ ἃ λέγων συνημέ-* « *ρευε τοῖς συνδιατρίβουσι*), et on jugera s'il était capable « de rendre meilleurs ceux qui étaient avec lui. « J'exposerai d'abord ce que je l'ai entendu dire « sur la Divinité (*περὶ τοῦ δαιμονίου*) dans un entretien

[1] Xénophon semble avoir ici en vue le *Clitophon*.

[2] Ἔνιοι γράφουσί τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι, προτρέψασθαι μὲν ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι, προαγαγεῖν ἐπ' αὐτὴν οὐχ ἱκανόν. (*Mém.*, I, III, 1.)

« avec Aristodème le Petit. » Ainsi, au témoignage de Xénophon, Socrate n'avait pas seulement un enseignement maïeutique, négatif et réfutatif, mais une doctrine positive, et cela sur les sujets les plus élevés de la philosophie, sur l'existence et la nature de la Divinité. La méthode dialectique, simplement réfutative quand il s'agissait des faux sages, des faux savants, prenait un caractère affirmatif et dogmatique en présence de disciples et d'amis; Socrate, alors, n'interrogeait plus seulement; il recherchait en commun, il parlait lui-même, il dogmatisait. Les critiques ne devraient pas répéter, au nom de Xénophon, qui dit expressément le contraire, que Socrate n'avait point de doctrine arrêtée en théologie. Loin de là, il commençait l'instruction de ses disciples par la théologie même. « Il ne se pressait « pas de rendre habiles dans la parole, dans l'action, et dans les expédients (λεκτικοὺς καὶ πρακτικοὺς « καὶ μηχανικοὺς) ceux qui vivaient avec lui; mais « avant ces choses il pensait qu'il fallait leur donner la sagesse (σωφροσύνην). Car il croyait que ceux « qui ont ces talents, sans la sagesse, n'en sont que « plus injustes et plus capables de mal faire. Avant « tout, donc, il s'efforçait de rendre sages (σώφρονας) « ses compagnons, au sujet des dieux. D'autres[1], « qui ont entendu quelques-uns de ses entretiens « sur ce sujet, les ont rapportés; pour moi, j'étais « présent lorsqu'il exposa par entretien les choses

[1] Allusion à Platon.

« suivantes à Euthydème (πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέ-« γετο). » Nous l'avons vu en effet : d'après Socrate, toute connaissance particulière est plus funeste qu'utile sans la connaissance de la fin universelle, qui est le bien. La connaissance du bien, à son tour, se résout dans la connaissance de Dieu. Aussi, pour former ses disciples à la vertu, Socrate leur enseigne d'abord la vraie piété et la vraie religion. N'était-ce pas dire, longtemps avant Bossuet, que *la sagesse est la connaissance de Dieu et de soi-même?*

Platon, d'accord avec Xénophon, nous a dit dans le *Premier Alcibiade* que, pour connaître l'âme, il faut regarder surtout dans la partie rationnelle et divine : c'est s'ignorer soi-même qu'ignorer Dieu. Toute psychologie, diraient les modernes, est incomplète sans la théologie; toute théologie est problématique et aventureuse sans la psychologie. Nous savons, d'ailleurs, que Socrate écoutait sans cesse le Dieu qui parlait au fond de sa conscience, et qu'il regardait la véritable vie de l'âme comme une perpétuelle communication avec la Divinité; ce n'est donc pas comprendre le caractère et la mission de Socrate que de le représenter comme un disputeur sans doctrine propre, se contentant d'idées vagues sur la Divinité.

II. Socrate devait, comme Platon, se résigner difficilement à *prouver* l'existence de Dieu, « pen-« sant que de pareilles preuves seraient tout à fait

« inutiles sans les préjugés répandus parmi les « hommes [1]. » Démontrer Dieu ne peut être autre chose, selon Platon, que tourner vers lui l'organe de l'intelligence, de même qu'on prouverait l'existence du soleil en tournant l'organe de la vue vers lui ou vers les choses où il se reflète [2]. En d'autres termes, c'est rendre claire et distincte cette idée du bien, dont toute âme est grosse : c'est accoucher les intelligences. Les preuves de l'existence de Dieu étaient pour Socrate une maïeutique et une induction, plutôt qu'une démonstration déductive et géométrique. On n'en trouve pas moins dans les *Mémorables* et dans Platon le germe des arguments les plus célèbres, sous une forme encore trop confuse.

« Crois-tu posséder toi-même quelque intelli-« gence (φρόνιμόν τι ἔχειν), sans qu'il y ait ailleurs « absolument rien d'intelligent? Tu sais pourtant « que ton corps ne renferme qu'une petite partie « de la terre et de l'eau, qui sont en abondance, et « que ce corps est composé de faibles parcelles em-« pruntées à chaque élément, qui est en grande « quantité. Comment penses-tu donc que, par une « heureuse chance, tu aies absorbé à toi seul toute « l'intelligence, sans qu'elle existe ailleurs (νοῦν « μόνον οὐδαμοῦ ὄντα εὐτυχῶς πως συνάρπασαι), et que ces « choses dont la grandeur est immense et le nombre « infini, se trouvent si bien ordonnées par une sorte

[1] Platon, *Lois*, l. X.
[2] *Répub.*, VII, *loc. cit.*

« de déraison (δι' ἀφροσύνην τινά)[1] ? » Ainsi notre intelligence, qui est toute d'emprunt, ne peut être qu'une participation à l'intelligence universelle : τοῦ θείου μετέχει, selon l'expression de Xénophon. En d'autres termes, il est absurde de croire qu'une cause inintelligente ait pu produire des êtres intelligents, et que l'homme, simple effet d'une puissance supérieure, ait le privilége d'une qualité qui ne se trouverait pas dans son principe. Comme le moins suppose le plus, comme la partie suppose le tout, ainsi notre intelligence dérivée suppose une intelligence primitive. L'âme humaine participe à l'âme universelle, de même que le corps humain emprunte ses éléments au grand corps de l'univers.

Le seul défaut de cet argument est dans la manière dont Socrate semble se représenter la participation de l'intelligence humaine à l'intelligence universelle : il semble concevoir la première comme une partie dont la seconde serait le tout. Cela tient à la comparaison établie entre notre âme dérivée et notre corps formé d'éléments. Socrate, ainsi que la plupart de ses prédécesseurs, Anaxagore, Héraclite, Empédocle, se représente trop la Divinité comme une sorte d'âme du monde. C'est le κοινὸς λόγος, la *raison commune*, répandue inégalement en toutes choses, se mêlant à tout et animant tout, comme notre âme se mêle à notre corps. En un mot, c'est encore le point de vue de l'intelligence immanente au monde.

[1] *Mém.*, I, IV.

Cependant, il ne faudrait pas prendre trop au pied de la lettre ce qui n'est souvent qu'une comparaison et une analogie. Nous savons quelle haute idée Anaxagore s'était faite de la simplicité de l'Intelligence, qui exclut tout mélange. Socrate, qui avait lu ses livres, ne pouvait guère rester au-dessous de cette conception; il devait, au contraire, la dépasser, en s'élevant à l'idée du bien suprême. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, dans l'argument rapporté par Xénophon, le mode de participation à l'Intelligence divine reste indéterminé métaphysiquement, et trop assimilé à la participation matérielle.

Il ne suffit pas de dire : Ce qui est dans l'effet est dans la cause; il faudrait ajouter qu'il y est *éminemment;* et c'est là ce que Platon ajoutera au principe invoqué par Socrate. Tout ce qui est en nous, dira-t-il, existe aussi en Dieu, mais comme *idée*, c'est-à-dire sous la forme d'une réalité supérieure et transcendante.

L'argument socratique se retrouve, sous des formes plus scientifiques, dans le *Philèbe* de Platon.

Voici d'abord le principe de causalité, dégagé sous sa forme abstraite. « Vois s'il te paraît néces-
« saire, dit Socrate, que tout ce qui est produit le
« soit en vertu de quelque cause... On peut dire
« avec raison que la *cause* et ce qui *produit* sont
« une même chose... Ce qui produit ne *précède-t-il*
« point toujours *par sa nature* (ἡγεῖται μὲν τὸ ποιοῦν

« ἀεὶ κατὰ φύσιν), et ce qui est produit ne marche-t-il « point après en tant qu'effet (τὸ δὲ ποιούμενον ἐπακο- « λουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ)[1]?... Ce sont par conséquent « deux choses, et non pas la même, que la *cause*, et « ce que la puissance de la cause fait passer à « l'existence. » L'antériorité métaphysique, sinon chronologique, de la cause sur l'effet, est ici nettement marquée : la cause est première en dignité (ἡγεῖται κατὰ φύσιν) ; l'effet est relatif et dépendant : ἐπακολουθεῖ.

Voici, en second lieu, l'induction qui remonte de l'effet à la cause, et le principe de cette induction : Tout ce que contient l'effet, la cause le contient *éminemment* et *parfaitement*. — Après avoir établi la nécessité d'une cause productrice, Socrate se demande, dans le *Philèbe*, si cette cause est « dé- « pourvue de raison, téméraire et agissant au « hasard, » — ce qui rappelle les mots ἀφροσύνην τινὰ et εὐτυχῶς, employés par Xénophon. Mais c'est surtout la réponse qui rappelle trait pour trait les *Mémorables*. « Par rapport à la nature des corps de « tous les animaux[2], nous voyons les éléments qui « entrent dans leur composition, le feu, l'eau, « l'air et la terre, battus de la tempête, comme « disent les matelots... *Nous n'avons de chacun « d'eux qu'une partie petite* et méprisable[3]. » Ici, la

[1] *Phil.*, 27, b. Cous., 385.

[2] Platon généralise toujours : il met *tous* les animaux, au lieu de l'*homme*.

[3] Σμικρόν τι τούτων ἑκάστου παρ' ἡμῖν ἔνεστι καὶ φαῦλον, 29, b.

ressemblance avec les *Mémorables* est dans les termes eux-mêmes. Seulement, Platon ajoute à cette considération de *quantité* un examen de *qualité*, qui complète la doctrine de Socrate par la théorie des Idées. « Cette partie n'est *pure* en aucune ma- « nière et dans aucun de nous, et la force qu'elle « montre ne répond nullement à son essence[1]. » Rien ne prouve, d'ailleurs, que Socrate ait entièrement négligé cette considération de la qualité des choses, et qu'il n'ait jamais opposé l'imperfection des effets à la perfection des principes. C'est plutôt le contraire qui est probable, malgré le silence de Xénophon à ce sujet; car Socrate, habitué à définir universellement, devait s'apercevoir que les qualités qui sont en nous ne répondent pas complétement à leur définition, et n'ont point la plénitude de leur nature. Mais Socrate n'a point songé à réaliser chaque essence dans l'Idéal suprême, quoique sa doctrine conduisît Platon à cette conclusion.

« Prenons un élément en particulier, » continue Platon, « et appliquons à tous les autres ce que nous « en dirons. Par exemple, il y a du feu en nous; il « y en a aussi dans l'univers. Le feu que nous « avons n'est-il pas en petite quantité, faible et « méprisable? et celui qui est dans l'univers n'est-il « pas admirable pour la quantité, la beauté et toute « la force naturelle du feu? Mais quoi? le feu de « l'univers est-il formé, nourri, gouverné par le feu

[1] Οὐδαμῶς εἰλικρινὲς ὂν καὶ τὴν δύναμιν οὐκ ἀξίαν τῆς φύσεως ἔχον.

« qui est en nous; ou tout au contraire mon feu, « le tien, et celui de tous les animaux, ne tient-il « pas tout ce qu'il est du feu de l'univers? Tu « diras, je pense, la même chose de cette terre « d'ici-bas, et de celle qui est dans l'univers, ainsi « que de toutes les autres choses sur lesquelles je « t'interrogeais il n'y a qu'un moment. » Ainsi, en général, la chose à laquelle une autre chose participe, contient sous une forme supérieure ce dont on lui emprunte une partie. Le feu qui est dans l'homme participe au feu universel : — jusqu'ici Platon et Socrate sont d'accord; — mais le feu universel, à son tour, n'est que l'expression matérielle du *feu en soi* dont parle le *Timée;* et c'est là la doctrine propre de Platon.

« N'est-ce pas à l'assemblage de tous les éléments « dont je viens de parler que nous avons donné le « nom de corps. » (Εἰς ἓν συγκειμένα. Xénophon dit : Οἷς συνήρμοσται τὸ σῶμα.) « Figure-toi donc qu'il en « est ainsi de ce que nous appelons l'univers; car « étant composé des mêmes éléments, il est aussi « un corps par la même raison. — Très-bien. — Je « te demande si notre corps est nourri par celui de « l'univers, ou si celui-ci tire du nôtre sa nourri« ture, et s'il en a reçu ou en reçoit ce qui entre, « comme nous avons dit, dans la composition du « corps. — Cette question, Socrate, n'a pas besoin « de réponse. — Ne dirons-nous pas que notre corps « a une âme? — Oui. — D'où l'aurait-il prise (πόθεν « λαβόν, même expression que dans les *Mémorables*),

« mon cher Protarque, si le corps de l'univers n'est « pas lui-même animé, et s'il n'a pas les mêmes « choses que le nôtre, et de plus belles encore ? » Le petit monde est donc une participation au grand. Tous les *genres* de choses qui se trouvent dans l'un, se trouvent dans l'autre éminemment. « Nous ne « concevrons pas que ce genre de la *cause*, qui se « trouve en tout, qui nous donne, à nous en parti-« culier, une âme, une force vitale conservatrice et « réparatrice de la santé, et qui produit en mille « autres choses d'autres compositions ou répara-« tions, reçoive pour cela le nom de sagesse uni-« verselle et variée ; et que, dans l'immensité de ce « monde, qui renferme aussi ces quatre genres » (le fini, l'infini, le mixte et la cause), « mais plus « en grand, et dans une beauté et une pureté sans « égales, on ne trouve pas le genre le plus beau et « le plus excellent de tous[1]. » Dégagez l'argument des considérations métaphysiques sur le fini et l'infini, et vous n'aurez plus que le développement fidèle des quelques lignes contenues dans les *Mémorables*. Il y a dans le monde, — conclut Platon, d'accord avec Socrate, — comme dans le corps humain, une pensée toujours présente, « qui mé-« rite à très-juste titre le nom de sagesse et d'in-« telligence. Mais il ne peut y avoir de sagesse et « d'intelligence là où il n'y a point d'âme. Ainsi, tu « diras qu'il y a dans Jupiter, *en qualité de cause*,

[1] *Phil.*, 30, c.

« une *âme royale*, une *intelligence royale*, et dans les « autres natures d'autres belles qualités (dérivées « de celles-là), quel que soit le nom sous lequel il « plaise à chacun de les désigner. »

Nous sommes d'autant plus autorisés à regarder cet argument comme socratique d'esprit, que Platon s'y tient au point de vue *immanent* de l'âme du monde et de l'intelligence qui est dans le tout. Τοῦ παντὸς νοῦς, dit Platon. Ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις, dit Xénophon[1]. La ressemblance est frappante. Platon nous a seulement laissé entrevoir, par les considérations de qualité et d'essence, le domaine supérieur des *Idées* transcendantes.

La conclusion dernière de l'argumentation du *Philèbe* n'est pas moins conforme à la pensée de Socrate. Platon conclut que toute véritable cause est intelligente, que l'intelligence et la cause ne font qu'un ; or c'est la grande vérité proclamée par Anaxagore et adoptée avec enthousiasme par Socrate[2].

« Ne va pas croire, Protarque, que nous ayons « fait ce discours en vain. D'abord, il vient à l'appui « de ceux qui ont avancé autrefois que l'intelligence « préside toujours à cet univers » (en particulier, Anaxagore). « Ensuite il fournit la réponse à ma « question, savoir, que l'intelligence est de la même « famille que la cause... Souvenons-nous donc que « l'intelligence a de l'affinité avec la cause, et « qu'elle est du même genre à peu près. »

[1] *Mém.*, I, III.
[2] Voy. le récit du *Phédon*, loc. cit.

Quant à ce qu'on nomme plus ou moins proprement causes inintelligentes, « la plupart des hommes les regardent, non comme des conditions « secondaires (συναίτια), mais comme les principales « causes de toutes choses, parce qu'elles refroidissent, échauffent, condensent, liquéfient, et produisent d'autres effets semblables. Mais il ne peut « y avoir en elles ni raison ni intelligence. Car, de « tous les êtres, le seul qui puisse posséder l'intelligence est l'âme; or l'âme est invisible, tandis « que le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous des « corps visibles. Mais celui qui aime l'intelligence « et la science, doit rechercher, comme les vraies « causes premières, les causes intelligentes, et mettre au nombre des causes secondaires celles qui « sont mues et meuvent *nécessairement*[1]. » Xénophon dit de même : « S'il y a dans l'homme quelque « chose qui participe du divin, c'est son âme; « qu'elle *règne* en nous, cela est évident; et pourtant elle est invisible elle-même. Ne méprisons « donc pas les choses invisibles, mais, reconnaissant à leurs effets leur *puissance* (δύναμιν), honorons la Divinité[2]. » De plus, Xénophon appelle les causes mécaniques du monde (μηχαναί) du nom de *nécessités* (ἀνάγκαι), c'est-à-dire de causes fatales[3]; et on sait que Platon distingue également la nécessité et ses effets de l'intelligence, seule véritable

[1] *Tim.*, 147, Cousin.
[2] *Mém.*, IV, III.
[3] *Mém.*, I, I, 7.

cause. Enfin, dans le *Phédon*, Socrate nous a raconté combien il avait été choqué de voir Anaxagore, après avoir posé l'intelligence comme *cause*, se perdre dans la recherche des forces mécaniques et nécessaires, comme si c'étaient les causes véritables et suffisantes. La nouvelle méthode, introduite par Socrate dans la philosophie, nous a paru être précisément l'étude de l'intelligence et de l'âme, substituée à celle des nécessités physiques. On peut donc considérer comme essentiellement socratique ce grand et fécond principe : Toute cause véritable est intelligente; ou plutôt : *Intelligence* et *cause* ne font qu'un. D'où il suit que notre propre intelligence, qui est un effet, suppose, à tous les points de vue, une cause intelligente.

En résumé, rappelons les progrès de l'argument qui nous occupe, d'Anaxagore à Socrate, et de Socrate à Platon.

Anaxagore, comme Héraclite, comme Empédocle, a vu dans l'intelligence de l'homme une participation à l'Intelligence universelle, ou raison commune, ὁ ἐν τῷ παντὶ νοῦς, ὁ κοινὸς λόγος; il a compris que ce qui est dans l'effet doit se retrouver dans la cause, et même d'une manière supérieure, car il nous dit que l'Intelligence universelle est *pure*, *sans mélange*, *infinie*. De plus, c'est par une induction psychologique qu'Anaxagore s'élève à cette idée de l'Intelligence. Voyant que notre esprit meut notre corps, il induit que le corps du monde est

mû par un esprit. Mais cette Intelligence universelle, Anaxagore la représente tantôt comme une sorte d'âme immanente au monde, tantôt comme tellement transcendante, qu'elle semble étrangère au monde.

Socrate n'est point satisfait de cette conception vague : il tient surtout, lui, à montrer l'intelligence comme présente à tout, et à nous-mêmes. Il insiste sur le point de vue de l'*immanence*, qui est celui de la *providence*. Une âme simplement motrice ne lui suffit pas. De plus, pénétrant davantage, par sa méthode psychologique, dans l'idée de cause, il soupçonne que toute cause digne de ce nom est intelligente; que même, à proprement parler, il n'y a pas d'autre cause que l'intelligence. C'est elle qui explique tout dans l'âme humaine; et on ne peut rien expliquer nulle part qu'en la faisant intervenir. Les *nécessités* ou forces fatales n'inquiètent point Socrate; il en abandonne la recherche aux physiciens, et même avec un dédain exagéré. C'est l'invisible qu'il aime et recherche; il le trouve dans sa propre intelligence, et attribue à la science la toute-puissance; il en conclut que c'est aussi une sagesse, une science, qui est la cause première de l'univers.

Mais quel est le mode de participation par lequel la Raison divine se communique à notre raison? Socrate ne le recherche pas, et se contente d'analogies trop matérielles, répandant pour ainsi dire l'intelligence en toutes choses comme un élément supérieur aux autres.

Platon, au contraire, sans rejeter cette immanence de l'âme divine, s'élève à la notion d'une réalité éminente et séparée, qui contient *en essence* tout ce qui n'est ici-bas qu'une imparfaite *qualité*. Par exemple, notre intelligence suppose, dans le principe d'où elle dérive, une intelligence en soi, une science en soi, une *Idée de la science;* et cette Idée est en même temps la réalité véritable : Τὸ ὄντως ὄν. Socrate a bien entrevu cet idéal de science divine, mais il n'a point songé à réaliser ainsi dans la Cause suprême toutes les qualités positives de la nature ou de l'humanité. Malgré cela, il faut avouer que Socrate est bien près de Platon dans cette première preuve de l'existence de Dieu par le caractère relatif de notre intelligence empruntée.

Ce n'est pas seulement par son existence même, mais encore par ses lois et son objet que notre intelligence est une preuve de Dieu. Aussi les modernes ont emprunté au principe de causalité un argument particulier tiré de l'origine des idées. L'idée même de Dieu, dit l'école cartésienne, est une preuve de son existence, car toute idée a un objet qui en est la *cause*. Cet argument n'est autre que la preuve dialectique de l'existence de Dieu, par l'intuition ou la réminiscence de l'Idée du Bien, preuve qui fait le fond du platonisme.

Le premier germe de cette preuve, nous l'avons trouvé en analysant la *dialectique* de Socrate, et sa théorie de la connaissance. En définissant, en divi-

sant, en généralisant, nous développons par la dialectique la vérité que notre intelligence enveloppait, et le terme de cette dialectique est l'universel, identique au Bien. Platon en conclura que la raison, en vertu de ses lois naturelles, conçoit nécessairement le Bien infini et universel, ou la perfection; que cette conception du parfait n'est ni créée par nous, ni apportée du dehors. Nous la trouvons en nous-mêmes, par la conscience que nous prenons de ce qui est au fond de notre intelligence. Donc le Bien est naturellement présent à notre esprit; il se communique à nous comme le feu, la terre et l'eau se communiquent à notre corps. Ce bien est l'intelligence universelle dont la nôtre participe; il est aussi l'universelle vérité dont notre âme est grosse. En un mot, si nous concevons le divin, c'est que le divin est en nous sans s'y épuiser. La vie de notre âme est aussi peu indépendante de Dieu, à qui elle emprunte la raison et ses lois, que la vie de notre corps, de l'univers auquel il emprunte ses éléments.

CHAPITRE II

PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LES CAUSES FINALES. — PREUVE MORALE PAR LE SOUVERAIN LÉGISLATEUR

I. De l'intelligence qui est dans l'homme, Socrate est remonté à Dieu, cause efficiente et conséquemment intelligente. Maintenant, de l'ordre intelligible qui est dans la nature, Socrate va de nouveau remonter à Dieu, cause finale, et conséquemment encore intelligente. C'est ici surtout que se montre l'originalité de Socrate; car, dans la preuve précédente, il avait eu pour devanciers tous ceux qui avaient conçu une *raison universelle;* dans la preuve qui va suivre, il introduit le principe nouveau des causes finales et du bien. On avait, avant lui, compris plus ou moins vaguement l'*intelligibilité* et comme la logique des choses; mais Socrate en a compris, le premier, la ***bonté***, et comme la ***moralité***.

Rappelons d'abord les faits psychologiques qui servent ici de point de départ à Socrate. Rentrant en

lui-même, il aperçoit la puissance active, la causalité, comme identique à l'intelligence; il va même jusqu'à confondre le vouloir avec le savoir. Or, que peut-on vouloir, sinon ce qui est ou paraît bon? Si donc l'activité suppose l'intelligence, l'intelligence, à son tour, suppose le bien. Telle est l'âme humaine, telle est aussi toute cause véritable. Faire, c'est savoir faire; et savoir faire, c'est savoir ce qui est le meilleur. Socrate, en généralisant, ne pouvait pas ne pas arriver à cette identité de la cause efficiente et de la cause finale par l'intermédiaire de l'intelligence.

C'est cette sorte d'optimisme psychologique, aperçu par Socrate au fond de sa volonté intelligente et toujours portée vers le bien, qu'il a étendu par une légitime induction à la Cause intelligente du monde, rattachant ainsi, en tout et partout, le *pratique* à l'*intellectuel*, et l'intellectuel au *moral*[1].

Une fois en possession du principe des causes finales, que la conscience révèle et que la raison généralise, Socrate interprète le spectacle que lui offre la nature. Il sait que ce spectacle a un sens, parfois évident, parfois caché; trouver ce sens,

[1] Cf. Platon. « La chose en vue de laquelle toutes les choses se font, « doit être mise dans la classe du bien... Ce bien que toute âme « poursuit, en vertu duquel elle fait tout; ce bien absolu qui se suffit à « lui-même, et suffit à tout le reste. » (*Rép.* VI).

« N'y a-t-il point deux sortes de choses, l'une qui est pour elle-« même, l'autre qui en désire sans cesse une autre? L'une est très-« noble de sa nature, l'autre lui est inférieure en dignité. » *Phileb.*, 62.

c'est *connaître*, et connaître les vraies causes. « Il « me parut convenable que l'intelligence avait tout « ordonné et tout disposé dans le meilleur ordre « possible. Si donc, pensai-je, quelqu'un veut trou- « ver la cause de chaque chose » (non plus seulement la cause efficiente, mais la raison suprême et finale), « comment elle naît, périt ou existe, il « faut qu'il cherche comment l'être, l'action, ou « une modification quelconque, sont pour elle ce « qu'il y a de meilleur; et, d'après ce principe, il « s'ensuit que l'homme ne doit chercher à connaî- « tre, dans ce qui le concerne comme dans ce qui « se rapporte à quoi que ce soit, que ce qui est le « meilleur et le plus parfait[1]. » C'est ce que Socrate appelle, nous l'avons vu, le *principe du mieux.*

On connaît les conséquences rattachées par Platon à la doctrine socratique. Si la cause efficiente se révèle par le mouvement, la cause finale se révèle par l'ordre de ce mouvement et par les lois intelligibles auxquelles il est soumis. Le mouvement, selon Platon, prouve l'âme; l'ordre du mouvement prouve l'intelligence, et l'intelligence prouve le bien; car le bien est l'objet de l'intelligence, comme il est la fin de l'âme.

Xénophon n'a nullement dégagé tous ces principes métaphysiques, mais il a assez bien mis en lumière les applications, et il a choisi les exemples les plus populaires.

[1] *Phédon, loc. cit.*

Ces applications, d'ailleurs, offrent toujours un caractère de difficulté incontestable : autre chose est de dire que tout a une fin, ce qui est un principe purement rationnel ; autre chose est de déterminer par l'expérience les fins particulières. Il y a même ici une distinction à faire : celle des fins prochaines et des fins éloignées ou dernières. Que de choses dont la fin prochaine nous échappe entièrement, de telle sorte qu'on ne peut la déterminer sans s'exposer à des erreurs ridicules! Par exemple, les objets du règne minéral, dont l'inertie indifférente ne révèle point encore de tendance déterminée. Se flatter de découvrir les causes finales de ces objets, c'est un abus trop fréquent, et qui compromet la preuve de l'existence de Dieu, au lieu de la confirmer. Il y a une foule de choses dont nous ne pouvons affirmer que la fin dernière ; nous savons ou croyons qu'elles sont faites pour le bien , voilà tout ; et nous l'affirmons *a priori* plutôt qu'*a posteriori*. Cependant, il y a déjà dans ces choses les traces d'une intelligence, dont le but, tout en nous échappant, n'en doit pas moins exister. Les êtres organisés ont seuls le privilége d'avoir une fin prochaine et intérieure que l'observation peut déterminer. Autant il est ridicule de vouloir trouver dans quel but a été fait le grain de sable du rivage, autant il est difficile de nier la fin à laquelle contribuent les organes de l'animal. C'est qu'ici les tendances et les mouvements ont une direction précise ; la fin est immédiate et tout interne, au lieu de se perdre au loin

dans la série des relations externes. Il en est de même dans la sphère psychologique : nier la fin de l'intelligence, de l'amour, de la volonté, ce serait nier la morale même.

Socrate n'a pas toujours compris ces distinctions nécessaires, et il a parfois poussé la considération des causes finales jusqu'aux puérilités. Cependant, c'est surtout dans les êtres animés que Xénophon prend des exemples de la Sagesse organisatrice.

« Socrate savait qu'Aristodème ne sacrifiait ja-
« mais aux dieux, qu'il ne consultait pas les oracles,
« et que même il raillait ceux qui observaient ces
« pratiques religieuses.—Répondez, Aristodème, lui
« dit-il, y a-t-il quelques hommes dont vous admi-
« riez le talent? — Sans doute. — Nommez-les. —
« J'admire surtout Homère dans la poésie épique;
« Mélanippide, dans le dithyrambe; Sophocle, dans
« la tragédie; Polyclète, dans la statuaire; Zeuxis,
« dans la peinture. — Mais quels artistes trouvez-
« vous le plus admirables, de ceux qui font les
« figures dénuées de pensée et de mouvement, ou
« de ceux qui produisent des êtres animés et doués
« de la faculté de penser et d'agir? — Ceux qui
« créent des êtres animés, si cependant ces êtres
« sont l'ouvrage d'une intelligence et non pas du
« hasard. — Des ouvrages dont on ne reconnaît
« pas la fin (τῶν ἀτεκμάρτως ἐχόντων ὅτου ἕνεκά ἐστι), et
« de ceux dont on aperçoit manifestement l'utilité
« (ἐπ'ὠφελείᾳ ὄντων), lesquels regardez-vous comme
« les œuvres d'une intelligence ou comme le pro-

« duit du hasard (πότερα τύχης, πότερα γνώμης ἔργα)?
« — Il est convenable d'attribuer à une intelli-
« gence les ouvrages qui ont un but d'utilité. — Ne
« vous semble-t-il donc pas que *Celui qui a fait les*
« *hommes dès le commencement* (ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀν-
« θρώπους), leur a donné les organes des sens pour
« leur utilité? Les yeux, pour voir les objets visi-
« bles; les oreilles, pour entendre les sons? A quoi
« nous serviraient les odeurs, si nous n'avions pas
« de narines? Quelle idée aurions-nous de ce qui est
« doux, de ce qui est âcre, de ce qui flatte agréa-
« blement le palais, si la langue n'y siégeait comme
« arbitre? » L'exemple des organes des sens est choisi avec raison par Socrate, parce que c'est le plus frappant de tous : en effet, les organes des sens ont tout à la fois une fin intérieure en tant qu'organes du corps, et extérieure, en tant qu'appropriés au milieu environnant et aux relations de l'animal avec les autres êtres. C'est le point où la finalité interne et la finalité externe coïncident. Nos yeux sont faits pour nous, et en même temps appropriés à la lumière extérieure : il y a solidarité entre le dehors et le dedans. Aussi Socrate se serait-il refusé à croire, avec Épicure et Lucrèce, que les yeux ne sont point faits pour voir la lumière, les oreilles pour entendre les sons. « N'est-ce pas une
« œuvre de Providence, » continue Socrate, en mêlant toujours des détails puérils aux observations justes,
« que nos yeux, organe faible, soient munis de pau-
« pières, qui, comme deux portes, s'ouvrent au be-

« soin, et se ferment durant le sommeil; que ces pau-
« pières soient garnies de cils qui, pareils à des cri-
« bles, les défendent contre la fureur des vents? que
« des sourcils s'avancent en forme de toit au-dessus
« des yeux, pour empêcher que la sueur ne les in-
« commode en découlant du front; que l'ouïe
« reçoive tous les sons sans se remplir jamais; que
« chez tous les animaux les dents de devant soient
« tranchantes, et les molaires propres à broyer les
« aliments reçus des incisives? Que dirai-je de la
« bouche qui, destinée à recevoir ce qui excite l'ap-
« pétit de l'animal, est placée près des yeux et des
« narines? Comme les déjections inspirent le dégoût,
« la nature n'en a-t-elle pas éloigné les canaux,
« qu'elle a placés aussi loin que possible des plus
« délicats de nos organes? Ces ouvrages, faits avec
« tant de prévoyance (προνοητικῶς), vous doutez s'ils
« sont le produit du hasard ou le fruit d'une intel-
« ligence? — Non certes; en les considérant sous ce
« point de vue, il faut reconnaître l'œuvre d'un
« *artiste sage* et qui *aime les êtres animés* (δημιούρ-
« γου τινὸς σοφοῦ καί φιλοζῴου). » D'après cette belle expression : φιλοζῴου, le démiurge suprême n'est pas seulement intelligent, il est *aimant*. Son œuvre ne lui est point indifférente, il dispose toutes choses de manière à la protéger. « N'a-t-il pas
« inspiré aux pères le désir de se reproduire; aux
« mères, le plus tendre désir de nourrir; à tous les
« animaux, le plus grand amour de la vie, la plus
« grande crainte de la mort? — Sans doute, ce

« sont là les soins d'un ouvrier qui voulait que les « animaux existassent. »

« Mais enfin, objecte Aristodème, je ne vois pas « les maîtres des choses, comme je vois les artisans « de ce qui est sur la terre. — Tu ne vois non plus « ton âme, qui est la souveraine de ton corps; « d'après ton raisonnement, dis donc aussi que tu « fais tout par hasard, et rien avec intelligence... « — Sois persuadé que je ne négligerais pas les « dieux, si je croyais qu'ils s'intéressent aux hom- « mes. — Quoi! tu juges qu'ils ne se soucient pas « de nous (μὴ φροντίζειν), eux qui, premièrement, ont « fait l'homme droit, seul entre les animaux,— avan- « tage précieux pour voir au loin, pour regarder « au-dessus de nos têtes, pour prévenir les dan- « gers; eux qui nous ont accordé la vue, l'ouïe, le « goût; eux qui ensuite ont attaché les animaux à « la terre, et leur ont donné des pieds seulement « pour changer de place, tandis qu'à l'homme ils « ont en outre accordé des mains qui lui procu- « rent ce qui le rend plus heureux que la brute. « Tous les animaux ont une langue; mais avec la « nôtre seule, par ses divers mouvements combinés « avec ceux des lèvres, nous articulons des sons, et « nous nous communiquons réciproquement nos « volontés. Les plaisirs de l'amour, accordés aux « autres animaux, sont restreints à une certaine « époque de l'année; mais nous, nous pouvons en « jouir jusqu'à la vieillesse. Dieu n'a pas borné ses « soins (οὐκ ἄρκει τῷ Θεῷ ἐπιμεληθῆναι) à la conforma-

« tion de nos corps ; mais, ce qui est bien plus im-
« portant, il nous a donné l'âme la plus parfaite
« (τὴν ψυχὴν κρατίστην ἐνέφυσε). Après l'homme, quel
« est l'animal dont l'âme connaisse l'existence des
« dieux, auteurs de tant de beautés et de mer-
« veilles? Quel autre adore la Divinité? Quel autre,
« par la force de son esprit, sait prévenir la faim,
« la soif, le froid, le chaud, guérir les maladies,
« augmenter ses forces par l'exercice, ajouter à ses
« connaissances par le travail, se rappeler ce qu'il a
« entendu, ce qu'il a vu, ce qu'il a appris? N'est-il
« pas clair que les hommes vivent comme des dieux
« entre les autres animaux; qu'ils leur sont supé-
« rieurs par leur nature, par la conformation de
« leur corps, par les facultés de leur âme? L'être
« qui aurait le corps d'un bœuf et l'intelligence de
« l'homme, ne pourrait exécuter ses volontés. Ac-
« cordez-lui les mains et privez-le d'intelligence, il
« ne sera pas moins borné. Vous réunissez ces dons
« si précieux, et vous ne croyez pas que les dieux
« s'intéressent à vous (φροντίζειν)! Que faut-il donc
« qu'ils fassent pour vous convaincre[1]? »

Dans le quatrième livre des *Mémorables* sont accumulés des exemples tout à fait analogues. Sans doute ils n'ont pas tous une valeur scientifique, et Socrate n'est pas assez réservé dans les détails de causes finales; mais l'ensemble n'en a pas moins un caractère de vérité persuasive. « Dis-moi, Euthy-

[1] *Mém.*, I, IV.

« dème, t'est-il jamais venu à la pensée de réfléchir « avec quelle sollicitude (ὡς ἐπιμελῶς) les dieux nous « procurent ce dont nous avons besoin? » Suit l'énumération des bienfaits de la Providence : la lumière du soleil pendant le jour, des astres pendant la nuit; la veille consacrée à l'action, le sommeil consacré au repos; l'alternative des saisons, qui enfante et fait mûrir les fruits de la terre; tous les éléments, l'eau nécessaire à notre vie, le feu qui nous éclaire, nous chauffe, nous seconde dans tous les arts; la distance sagement mesurée du soleil à la terre, distance qui n'est ni assez petite pour tout dessécher ni assez grande pour tout glacer, et qui varie insensiblement sans nous surprendre par des vicissitudes trop brusques; les animaux et les végétaux, qui nous nourrissent et parfois nous servent; les sens, l'intelligence, la mémoire, la parole. « Les dieux, répond Euthydème, semblent avoir « pour l'homme la plus grande sollicitude (τὴν με-« γίστην ἐπιμελείαν). »

Ainsi Dieu a en vue notre bien, sans que ce bien exclue celui des autres êtres : Dieu est ami de tous les êtres animés, φιλόζωος. Ne savons-nous pas, d'ailleurs, qu'il n'y a jamais qu'une opposition relative et provisoire entre les biens divers? Si tous les hommes comprenaient cette vérité, que Platon mettra en lumière, l'humanité ne serait plus qu'une grande famille; et on en peut dire autant du monde entier. Tous les biens particuliers, selon Platon, trouvent leur place dans le bien universel, avec

lequel ils sont liés par des relations plus ou moins lointaines; cette coordination des divers biens, c'est-à-dire des moyens et des fins, l'homme peut la découvrir, mais il ne la crée pas : avant d'être dans notre pensée, l'ordre rationnel est dans les choses mêmes. Qui l'y a mis, sinon ce Dieu qui a tout disposé en vue du bien, et qui est lui-même le bien, ce Dieu qui porte en lui un monde intelligible, dont on peut dire ce que Socrate disait du monde sensible : toute beauté et toute bonté y sont contenues : Ἐν ᾧ πάντα τὰ καλὰ κἀγαθά ἐστι[1]. C'est à ce Dieu, c'est à sa prévoyante et bienfaisante sagesse qu'on peut appliquer, plus rigoureusement qu'au sage, ces paroles familières à Socrate : Il réalise la dialectique en pensée et en actes, divisant et distribuant toutes choses selon leurs genres et leur fin : Διαλέγει λόγῳ καὶ ἔργῳ, κατὰ γένη.

II. A la preuve des causes finales se rattache étroitement la preuve morale, et non moins populaire, par l'existence d'un souverain Législateur. Le premier germe de cette preuve se retrouve dans Socrate.

Ces lois non écrites, supérieures à toutes les lois humaines parce qu'elles sont à la fois *lois* et *nature*, rapports *rationnels* et *réels* des choses, doivent avoir quelque part leur fondement. Elles sont *puissantes*, car elles s'imposent par une nécessité invincible

[1] *Mém.*, IV, III, 14.

aux choses extérieures, et par une nécessité morale aux êtres pensants. Elles sont *sages*, car elles sont la Raison même, donnant à chaque chose le rang dialectique et pratique qui lui convient. Elles sont *bonnes*, car si elles commandent, ce n'est point par une force arbitraire, aveugle et fatale; c'est au nom du bien, — et non pas seulement de tel ou tel bien particulier, mais du bien universel. En dernière analyse, ces lois sont le bien lui-même, manifesté à notre intelligence et à notre volonté. Or, ce Bien est une réalité et non une abstraction; car il est puissant, sage, bienfaisant. Socrate exprimait en langue commune ces conséquences de sa propre doctrine, lorsqu'il appelait Dieu un législateur. « Qui croyez-« vous qui ait porté ces lois? Ce sont les dieux qui « les ont prescrites aux hommes; et la première de « toutes, reconnue dans le monde entier, ordonne « de révérer les dieux[1]. » La loi morale a donc son fondement dans l'existence de la Raison législatrice.

Il en est de même de la sanction morale, qui est pour Socrate une preuve éclatante de la Providence. On voit une foule d'hommes qui transgressent impunément les lois humaines; « mais les hommes qui « violent les lois divines subissent un juste châtiment. » Pourquoi? c'est que les choses sont organisées de manière à faire sortir la punition de la faute même. La loi est le bien; la transgression de la loi est le mal; tôt ou tard le mal produira le mal, par la

[1] *Mém.*, IV, IV.

force des choses, ou plutôt par la force de Dieu. « Que chaque loi porte avec elle la punition de « l'infracteur, n'est-ce pas l'ouvrage d'un législa- « teur supérieur à l'homme? » C'est que, ici, la sagesse étant parfaite, la puissance est parfaite en même temps; dès lors, plus de séparation possible entre ces deux choses : loi et sanction; la loi, œuvre de sagesse, s'identifie avec la sanction, œuvre de puissance, parce qu'au fond toutes les deux sont œuvre de bonté. Platon montrera à son tour que, si le bien est la loi, le bien est aussi la sanction : comme il est le législateur, il est aussi le juge et la récompense; il est, à tous ces titres, la fin de l'âme humaine, fondement du devoir et fondement du bonheur. Dans l'ordre de la moralité triomphe la cause finale. La métaphysique et la morale s'unissent, d'après Platon, dans la communauté d'un même principe : c'est pour ainsi dire la moralité et la bonté des choses qui en explique l'existence, la loi et la fin.

CHAPITRE III

ATTRIBUTS DE DIEU

Le Dieu de Socrate est *parfait*, c'est-à-dire qu'il réunit en lui-même toutes les qualités. Socrate dit, en effet, que « Dieu compose et maintient le monde, « dans lequel sont réunies toutes les choses belles « et bonnes (τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν « ᾧ πάντα τὰ καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι)[1]. » A plus forte raison peut-on dire que tous les biens et toutes les belles qualités sont réunis en Dieu, puisque l'ouvrier est encore supérieur à son œuvre. On sait, d'ailleurs, que Socrate, analysant les divers biens, les faisait rentrer les uns dans les autres suivant un ordre dialectique, et aboutissait par là à la conception du bien universel, contenant en lui tous les autres biens. L'homme le meilleur est le plus semblable à Dieu; et, en général, ce qui est le plus près de la Divinité est aussi le plus près de la perfection : Τὸ ἐγγυτέρω τοῦ Θείου, ἐγγυτέρω τοῦ κρατίστου. Dieu et perfection sont donc synonymes.

[1] *Mém*, I, IV.

Le Dieu de Socrate est *unique*, car il est, non pas tel ou tel bien, mais le bien. En dehors de la perfection universelle, qui contient toutes les qualités, on ne peut imaginer une autre perfection. De même qu'il n'y a qu'un monde, qui forme un seul tout, τὸ πᾶν, de même il n'y a qu'un Dieu, présent à ce monde comme l'âme est présente au corps : Ὁ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις. Socrate, — on a dû le remarquer, — parle presque toujours de Dieu au singulier, surtout quand il parle de *Celui qui a fait l'homme*, ou les animaux, ou les astres, ou le monde. Parfois aussi il emploie l'expression vulgaire : *les dieux* ; mais on sait que dans l'antiquité ce mot de dieu désignait tout être divin et céleste, par exemple les astres. Les dieux sont des puissances secondaires, inférieures à la perfection suprême, mais supérieures à l'homme. L'unité du vrai Dieu est, du reste, clairement indiquée dans les lignes suivantes. « Les « autres dieux, qui nous donnent des biens, nous « les montrent sans se montrer à nos regards ; et « Celui qui ordonne et maintient le monde entier, « en qui sont toutes les choses belles et bonnes, « ... celui-là se manifeste par les plus grands ou- « vrages[1]. » C'est dire clairement qu'il y a un Dieu supérieur, universel et parfait, un en lui-même, et auteur d'un monde unique. Celui-là seul est vraiment Dieu, parce qu'il est le seul bien complet, d'où sort toute bonté et toute beauté. La dialectique de Socrate, par la voie de la généralisation, tend

[1] *Mém.*, I, IV.

déjà à l'unité, comme celle de Platon lui-même ; et s'il y avait plusieurs dieux contenant des perfections déterminées, la loi socratique et platonicienne de la définition nous forcerait aussitôt à concevoir un Dieu supérieur, un bien absolu, universel et un [1].

Le Dieu de Socrate est *simple et sans mélange*, comme celui d'Anaxagore. En conséquence, il est *immatériel*, *invisible* pour les yeux du corps, et supérieur aussi à notre faible intelligence. C'est pour cela que tant d'hommes refusent de croire à l'existence de Dieu. « Mais enfin, dit Aristodème, je « ne vois pas les maîtres du monde comme je vois « les artisans de ce qui est sur la terre. — Tu ne « vois pas non plus ton âme, qui est la souveraine « de ton corps ; d'après ton raisonnement, dis donc « aussi que tu fais tout par hasard, et rien avec in- « telligence [2]. » C'est par sa puissance et par ses œuvres que Dieu se révèle à nous. « N'attends pas « que tes yeux aperçoivent les *formes* des dieux « (τὰς μορφὰς τῶν θεῶν) ; mais qu'il te suffise de voir « leurs ouvrages, de les adorer et de les honorer. « Songe que les dieux eux-mêmes nous en avertis- « sent ; car les autres dieux qui nous donnent des « biens nous les donnent sans se montrer, et Celui qui « ordonne et contient le monde entier... et qui le « gouverne plus vite que la pensée, celui-là fait

[1] « *Peut-être* le pensait-il » (qu'il n'y a qu'un Dieu), dit M. Denis, dans son *Histoire des idées morales*. Ce *peut-être* nous semble inadmissible devant le témoignage formel de Xénophon et de tous les disciples de Socrate : Antisthène, Platon, Isocrate, Euripide.

[2] *Mém.*, I, IV.

« sous nos yeux les plus grandes choses, mais il les « gouverne sans se laisser voir. Considère que le « soleil, dont l'existence est si claire pour tous, ne « permet pas aux hommes de le contempler ; si l'on « fixe sur lui un regard irrespectueux, il vous en- « lève la vue. » Cette comparaison rappelle celle de la *République*, et semble attester l'origine socratique de l'analogie entre le bien et le soleil. Seulement, Platon lui a donné un sens profondément métaphysique qu'elle n'a point dans Xénophon. Il n'en est pas moins vrai que Dieu est pour Socrate, comme pour Platon, le soleil invisible, roi de la pensée comme de la nature. « Les ministres mêmes des « dieux sont invisibles. La foudre tombe d'en haut, « et triomphe de tout ce qu'elle rencontre, voilà « une chose évidente ; mais on ne la voit ni quand « elle tombe, ni quand elle frappe, ni quand elle se « retire. On ne voit pas les vents, mais leurs effets « sont évidents pour nous, et nous sentons leur « présence. Mais quoi ? l'âme de l'homme, qui par- « ticipe du divin plus que toutes les autres choses « humaines, règne évidemment en nous, mais elle « est invisible elle-même. Réfléchis à ces choses, et « ne méprise plus les êtres invisibles ; mais, com- « prenant leur puissance et leurs effets, honore « la Divinité (τὸ δαιμόνιον). »

Le Dieu de Socrate est-il *immuable?* Xénophon ne dit rien de précis à ce sujet ; mais Socrate eût sans doute approuvé la démonstration de l'immobilité divine que contient la *République*. « Un être est, en

« général, d'autant moins exposé au changement « qu'il est plus parfait... Mais Dieu est parfait avec « tout ce qui tient à sa nature. Ainsi il est l'être « le moins susceptible de recevoir d'ailleurs plu- « sieurs formes. — Certainement. — Serait-ce donc « de lui-même qu'il changerait de forme? Et ce « changement serait-il en mieux ou en pis? — « Nécessairement, si Dieu change, ce ne peut être « qu'en mal; car nous n'avons garde de dire qu'il « manque à Dieu quelque perfection? — Très-bien. « — Cela posé, crois-tu qu'un être, quel qu'il « soit, *homme ou dieu, prenne volontairement de lui-* « *même une forme inférieure à la sienne?* — Impos- « sible. — Il est donc impossible que Dieu veuille « se donner à lui-même une autre forme[1]. » Si donc Dieu changeait, il préférerait le pire au meilleur, ce qui est absolument contraire aux principes de Socrate, et impossible à l'homme lui-même.

Le Dieu de Socrate est *éternel*, et précède tout ce qu'il a produit : Ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους. Il est aussi immense, au sens populaire de ce mot, car « il voit en même temps toutes choses, entend tout, « *est présent partout*, et veille sur tout à la fois : « Τὸ θεῖον τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν ὥσθ᾽ ἅμα πάντα ὁρᾷν « καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων « ἐπιμελεῖσθαι[2]. »

Tous ces attributs supposent à la fois l'*unité* et l'*infinité* de Dieu. Remarquons, en terminant, par

[1] *Rep.*, II.
[2] Xénoph., *Mém.*, I, IV.

quelle méthode Socrate les a déterminés. Quoiqu'il s'agisse d'attributs métaphysiques, ce n'est point la déduction que Socrate emploie, mais plutôt l'induction psychologique. Dieu est un, simple, immatériel et invisible, comme notre âme, qui dirige le corps sans se révéler aux regards; Dieu est immuable dans la possession du bien, parce qu'il est dans la nature de toute âme de ne pouvoir tendre qu'au bien; d'où il résulte que celui qui est le bien même ne peut tendre à autre chose, ni renoncer au meilleur pour acquérir le pire; enfin, Dieu est présent partout dans l'espace et dans le temps, comme l'âme qui gouverne toutes les parties du corps sans être elle-même matérielle, et qui divise son action sans se diviser elle-même.

II. Une méthode toute psychologique et morale ne pouvait aboutir à un Dieu abstrait et mathématique, comme la monade des Pythagoriciens ou l'unité des Éléates. L'induction de Socrate était particulièrement propre à la détermination des attributs moraux, personnels, presque anthropomorphiques. Ne concevoir Dieu que comme l'unité ou l'être infini, ce ne serait pas concevoir le Dieu vivant. De même, pour Platon, Dieu est comme par définition le *bien;* l'unité et l'existence infinie ne sont que des conséquences de sa perfection. C'est parce qu'il est le *meilleur*, ἄριστος, qu'il est *un* et omnipotent. Toute définition de Dieu par l'unité ou l'être enferme nécessairement la pensée dans les at-

tributs métaphysiques; l'idée du bien, au contraire, en même temps que ces attributs, en appelle d'autres qui ne lui sont pas moins essentiels; c'est l'idée vraiment compréhensive, en dehors de laquelle ne peut rester aucune détermination positive, aucune qualité véritable, aucune perfection. Tant qu'on n'a pas conçu Dieu comme le bien ou le parfait, on n'a pas conçu le vrai Dieu. Dans tout système métaphysique, vous retrouverez l'*infini*, l'*un*, l'*universel*, l'*absolu*, le *nécessaire;* seul, le spiritualisme adore l'Être *parfait* et *bon*.

Pour comprendre les attributs moraux que Socrate donnait à Dieu, il faut se rappeler comment il concevait les attributs ou facultés de l'âme : nous l'avons vu soumettre ces facultés à une loi d'unité résultant de leur tendance essentielle vers le bien; nous l'avons même vu, poussant sa doctrine jusqu'à l'excès, ramener à l'identité la science, la puissance, la justice, le bonheur; et cela, au sein même de notre âme imparfaite. Le moyen terme de cette identification était la conception du bien, but unique des tendances les plus diverses. Que sera-ce, maintenant qu'il s'agit du bien lui-même dans sa parfaite unité? Ne faut-il pas s'attendre à ce que Socrate soit tenté de concentrer en Dieu et d'y confondre entièrement tous les attributs de science, de puissance, de justice, de bonheur, entre lesquels il n'apercevait nulle part que des différences extérieures, relatives et provisoires?

Si nous voulons exposer dans un ordre régu-

lier ce qui n'était sans doute pour Socrate qu'une suite de doctrines incomplétement reliées, le premier aspect sous lequel Dieu apparaîtra est celui de la *sagesse* ou *intelligence*. C'est ce qui avait frappé surtout Anaxagore. Socrate, lui aussi, appelle Dieu la *sagesse universelle*, ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις[1]; la raison ou intelligence, ὁ νοῦς[2]; la pensée, ἡ γνώμη; la providence, ἡ πρόνοια[3]. C'est une sagesse à qui rien n'échappe, qui connaît toute vérité et toute réalité[4]. Mais Socrate ne s'arrête pas à cet attribut de la sagesse, il en recherche le principe. Nous savons que, pour lui, toute sagesse est *science du bien;* c'est même là la définition dialectique de la sagesse. L'homme sage n'est pas celui qui sait n'importe quoi et n'importe comment, mais celui qui connaît le rapport de chaque chose au bien, ou son utilité, et voit pour ainsi dire toutes choses dans le bien; cette définition cessera-t-elle d'être vraie si vous l'appliquez à la sagesse de Dieu, qui est le bien même? Loin de là, elle n'est jamais plus vraie qu'alors; ou plutôt, alors seulement elle est vraie sans restriction. La science en Dieu est la science du bien. Platon en conclura qu'elle est la science que Dieu a de lui-même. Le Dieu qui a *mis dans le monde toutes les qualités bonnes et belles*, a dû les apercevoir d'abord en soi, et s'est servi de lui-

[1] *Mém.*, I, IV, 17.
[2] *Ibid.*, I, IV, 4, 8.
[3] *Ibid.*, I, I, 19, 4, 5, 6, 10; IV, III, 19.
[4] *Ibid.*, I, I, 19, 4, 5, 6, 10; IV, III, 19.

même comme d'un modèle : Πάντα ἐγέννησε παραπλήσια ἑαυτῷ, dira Platon. Socrate ne songe nullement à distinguer, dans cette science unique que Dieu a de lui-même, la multiplicité idéale des types éternels; il ne cherche point à y trouver la conciliation de l'unité et de la pluralité; en un mot, il n'est point l'auteur de la théorie des Idées. Il se rapproche cependant de Platon par sa notion de la sagesse divine, concevant le bien comme fin et objet suprême, et ordonnant toutes choses en vue de cette fin, conformément à ce bien.

On pourrait dire que, selon Socrate, Dieu définit éternellement chaque chose, parce qu'il est la raison éternelle, toujours consciente d'elle-même et de ses effets. Partout, Socrate attribue à la science véritable la connaissance parfaite des choses et dans leur universalité et dans leur particularité; partout, il confond la science avec la dialectique, la dialectique avec la hiérarchie des définitions par genres et espèces. De là à se représenter Dieu comme le dialecticien par excellence, il n'y avait qu'un pas; et s'il en est ainsi, la Raison divine doit embrasser tous les genres et toutes les espèces. Cette doctrine, que Socrate n'a point approfondie, est le germe encore obscur de la théorie des Idées. On pense involontairement au *Timée* en lisant ces lignes, dignes d'être répétées, sur *le Dieu qui compose et maintient le monde, où sont réunis tous les biens et toutes les beautés.* Ne suffit-il pas de transporter en Dieu ces biens et ces beautés, en conservant tout

à la fois leur union et leur distinction, pour avoir la conception mère du platonisme?

De la sagesse, passons à un second attribut de Dieu : la puissance. Dans l'homme, selon la doctrine la plus chère à Socrate, sagesse et puissance ne font qu'un : on ne peut que ce qu'on sait et dans la mesure où l'on sait. Si donc Dieu est la souveraine science, il doit avoir aussi, selon la même doctrine, la souveraine puissance. Il aura la liberté conçue comme indépendance absolue; tout le reste, au contraire, dépendra de lui, et sera gouverné par lui. Cette *souveraineté de la science*, rêvée par Socrate au sein de l'âme humaine, n'était qu'un idéal, dont la science et la puissance divines pouvaient seules lui offrir la réalisation. Puisque « *ceux-là seuls commandent, qui savent commander*, » Dieu doit être appelé le seul maître, le seul roi, le seul puissant. « O mon cher, dit Socrate dans les « *Mémorables*, songe que ton esprit (ὁ σὸς νοῦς), qui « est dans ton corps, s'en sert comme il le veut. « Sois donc persuadé que la pensée qui est *dans le* « *tout* dispose *tout comme il lui plaît*. Ton œil a la « puissance d'embrasser plusieurs stades; et le « regard de Dieu serait impuissant à voir toutes « choses à la fois! Ton âme a la *puissance* de pen- « ser et à ce qui est ici et à ce qui est en Égypte « ou en Sicile; et la pensée de Dieu ne serait pas « *capable* de s'occuper de tout à la fois!... Sache « que la Divinité a assez de grandeur et de puissance

« pour voir tout ensemble, pour entendre tout, « être présente partout, et veiller sur tout à la « fois[1]. » — « Dieu force l'univers d'obéir à ses « ordres plus vite que la pensée[2]. » Par là Dieu est conçu, à la manière d'Anaxagore, comme une *âme* vivante, une âme de l'univers, et non pas seulement comme une *intelligence* retirée au delà du monde dans une contemplation solitaire.

Outre l'identité de la science et de la puissance, Socrate enseignait celle de la science et du bonheur. Que Dieu soit heureux, c'est ce qui résulte de sa définition même : tout bonheur étant le sentiment d'un bien, il n'y a rien de plus heureux que le bien. Ce n'est pas que Dieu éprouve des plaisirs analogues aux nôtres et résultant d'un besoin satisfait; car nous avons vu qu'*il appartient à la Divinité de n'avoir besoin de rien.* « Peut-être, » dit à son tour Platon, « ne serait-il point étrange que, de « tous les genres de vie, celui qui est exempt de « plaisir et de douleur fût le plus divin. — Il n'y « a donc pas apparence que les dieux soient sujets à « la joie et à l'affection contraire? — Non certes, « il n'y a pas apparence. Du moins, y a-t-il quelque « chose d'indécent dans l'une et l'autre affection[3]. » Ne croyons pas pour cela que Dieu soit indifférent

[1] *Mém.*, I, IV.
[2] *Ibid.*, I, IV.
[3] *Phil.*, 33, b.

et inerte : « Le Bien est le plus heureux des êtres[1]. »

Ainsi cette parfaite unité, dans le bien, de la sagesse, de la puissance et du bonheur, que Socrate eût voulu réaliser au sein de l'âme humaine, il la trouve éternellement réelle en Dieu. Son Dieu est donc moral : il est le principe vivant de la vertu et de la justice. Socrate n'a-t-il pas représenté Dieu comme la suprême justice législative et distributive? « Crois-tu, Hippias, que les dieux ordonnent « des choses justes ou qu'ils prescrivent des lois « étrangères à la justice? — Comment leurs lois y « seraient-elles étrangères? Qui pourrait même « ordonner ce qui est juste, excepté les dieux? » De plus, nous savons que leurs lois sont assez sages et assez puissantes pour porter en elles seules leur sanction.

Enfin, de même que, dans l'homme vertueux, le bien et la bienfaisance ne font qu'un, de même Dieu est l'être le meilleur pour les autres, parce qu'il est le meilleur en lui-même. Nous avons vu que Dieu aime ce qu'il produit, qu'il est ami des êtres animés, φιλόζωος, et surtout ami de l'homme auquel il a prodigué ses bienfaits et sa sollicitude. « Penses-tu que les dieux auraient inspiré à « l'homme cette croyance innée, qu'ils sont capa- « bles de nous faire du bien, εὖ ποιεῖν, ou de nous « punir, s'ils n'en étaient pas réellement capables;

[1] *Rép*, VI.

« et crois-tu que les hommes, dans toute la durée « des siècles, ne se seraient pas aperçus de leur « erreur [1]? » Qui sera bon pour les autres, sinon le bien? Ne savons-nous pas, d'ailleurs, qu'en dernière analyse, selon la méthode socratique, tous les biens n'en font qu'un? Vouloir le bien, dira Platon, c'est vouloir le bien tout entier, le bien de tous, le bien aussi *généralement défini* qu'il peut l'être. Dieu veut et aime le bien; par conséquent, il doit vouloir et aimer le bien de tous, qui, dans le fond, est unique. Il doit être, pourrait-on ajouter, *bienveillant*, *bienfaisant*, parce qu'il est bon : εὖ ποιεῖν, dit Socrate. La sollicitude divine s'étend jusqu'aux plus humbles d'entre nous. « Crois-tu que, quand les « dieux s'occupent de *tous* les hommes, tu es seul « excepté et manques seul de leurs soins [2]? »

Telle fut, sous des formes plus populaires et plus familières d'après Xénophon et les auteurs des dialogues secondaires, plus savantes et plus profondes d'après Platon, la doctrine de Socrate sur les attributs de la Divinité.

[1] *Mém.*, IV, III.
[2] *Ibid.*, I, IV.

CHAPITRE IV

PRODUCTION DU MONDE. — PROVIDENCE ET OPTIMISME

I. Il ne faut pas demander à Socrate les moyens en quelque sorte *physiques* dont Dieu s'est servi pour faire le monde : nous savons qu'il reproche à Anaxagore de s'être perdu dans cette étude de *mécanisme* et de nécessités[1]. Il ne faut même pas lui demander les moyens métaphysiques, et il eût peut-être blâmé les hardies spéculations de Platon. Mais si vous demandez à Socrate ce qu'on pourrait appeler la moralité de la production du monde, la réponse n'est point douteuse. Pour Dieu, comme pour l'homme, faire, c'est savoir faire ; et savoir faire, c'est savoir ce qui est le meilleur.

Faire le monde, c'est donc d'abord savoir faire toutes choses ; c'est posséder la science du tout. Platon, lui, en conclura que les lois du monde, les rapports rationnels et intelligibles des choses, la hié-

[1] Μηχαναὶ, ἀνάγκαι, dit Xénophon.

rarchie des genres et des espèces, des moyens et des fins, la dialectique des définitions, des divisions, des inductions, existent éternellement dans la pensée divine, et y constituent la possibilité du monde. Socrate n'a pas lui-même tiré cette conclusion ; mais Platon est resté fidèle à son esprit, en plaçant dans l'intelligence divine le modèle idéal de l'univers. La production du monde ne pouvait être aux yeux de Socrate autre chose qu'une dialectique de pensée et d'action.

Ce n'est pas tout, savoir faire, pour Socrate, signifie toujours : savoir ce qu'il y a de mieux à faire. Tout ce que le sage fait, c'est qu'il le juge meilleur ; et même l'insensé, en agissant, croit encore faire ce qui vaut le mieux. Le Sage par excellence ne peut donc faire le monde que parce qu'il juge *bon* de le produire ; et pour cela il faut que le monde lui-même soit bon. En effet, le monde réunit, nous dit Socrate, « toute bonté et toute beauté. » Cela ne peut être que si le monde participe de quelque manière à Celui qui est l'origine de tout bien, à Celui qui est le bien. Si donc vous demandez pourquoi Dieu fait le monde, Platon ne répondra-t-il pas dans le sens de Socrate, en disant : Parce que Dieu est bon, et que le monde lui-même est bon à l'image de Dieu.

Cette pensée est tellement socratique, que toute la science de la nature se réduisait, selon Socrate, à rechercher *ce qu'il y avait de mieux à faire* pour l'auteur des choses. Pourquoi telle chose particulière

existe-t-elle, et sous cette forme? Socrate répond : Parce que cela était mieux ainsi qu'autrement[1]. Si vous lui demandez pourquoi le monde tout entier existe, il devra répondre de la même manière que Platon : Parce que cela est bon, et que Dieu étant bon lui-même, sage et puissant, veut et accomplit toujours le meilleur.

Dieu s'est-il servi d'une matière préexistante qu'il a façonnée, ou a-t-il produit tout ensemble la forme et la matière? — Sur de telles questions, Socrate devait se montrer circonspect, et il n'avait aucun goût pour les cosmogonies. Il était persuadé que la connaissance des moyens employés par Dieu dépasse notre esprit. On ne peut guère lui attribuer autre chose que les idées vagues de ses contemporains sur la *matière* et la *nécessité*. Sa doctrine semble avoir été un vague dualisme, si on en juge d'après quelques passages de Xénophon et d'après les dialogues les plus socratiques de Platon. C'est toujours la conception d'Anaxagore. Xénophon représente Dieu dans le monde comme une âme dans le corps; probablement Socrate croyait que cette âme et ce corps ont toujours existé. Au reste, dans ce dualisme, les deux termes sont fort loin d'avoir la même valeur; le matériel, étant par lui-même irraisonnable, est sans valeur réelle : Τὸ ἄφρον ἄτιμον; la raison seule fait la valeur des choses. La

[1] *Phédon, loc. cit.*

matière que Dieu façonne vaut donc fort peu en elle-même ; et si on fait abstraction de la Raison organisatrice, elle sera bien près de s'évanouir, comme Platon le voulait, dans l'indétermination. Le réel de toutes choses, c'est le rationnel. — Toutefois, répétons-le, Socrate se serait défendu d'une opinion précise sur de tels mystères, qui faisaient le désespoir de Platon lui-même[1].

Il serait également inexact d'attribuer à Socrate ce que nous appelons le panthéisme. Sans doute, il est très-pénétré de la *présence universelle* de Dieu, πανταχοῦ παρεῖναι ; il représente la *pensée divine* comme animant le grand tout, ἐν τῷ παντί, et conséquemment comme une âme du monde. Mais cela tient à ce qu'il est surtout préoccupé des attributs de la *Providence*. La Providence est le Dieu présent à toutes choses, qui n'exclut pas le Dieu supérieur à toutes choses. En affirmant la présence de Dieu à toutes choses, Socrate est loin de confondre Dieu avec les choses mêmes, et il est plus près d'un dualisme analogue à celui de l'âme et du corps que d'un panthéisme abstrait comme celui des Éléates, ou concret comme celui des Ioniens. N'oublions jamais que, si Dieu est, pour Socrate, âme du monde et intelligence universelle, il est avant tout et essentiellement le bien. Quoique Socrate n'ait pas insisté, comme Platon, sur le caractère de séparation et de transcendance, τὸ χωριστόν, qui appar-

[1] Voy. le *Timée*.

tient au bien, il est cependant très-clair qu'il n'a pu confondre la perfection divine avec le monde même, où Dieu répand et disperse, selon lui, tous les biens et toutes les belles qualités.

II. La doctrine de la Providence est la partie la plus originale de la théologie socratique : elle est pour Socrate la théologie tout entière.

Le terme de πρόνοια est employé plusieurs fois par Xénophon. Il emploie aussi perpétuellement, en parlant de Dieu, les mots ἐπιμελεῖσθαι, ἐπιμέλεια, ἐπιμελούμενοι ; c'est un des termes les plus forts de la langue grecque, pour désigner des soins qui entrent dans les plus petits détails, à l'effet de conserver une chose ou de la garantir de toute influence nuisible. Socrate s'en sert dans l'entretien avec Lamproclès, où il rappelle à son fils les soins que sa mère lui prodiguait quand il était malade [1].

La Providence est, en effet, très-*spéciale* et très-*générale* tout à la fois; le propre de la sagesse n'est-il pas de connaître le bien dans toute son étendue et dans tous ses détails, dans sa *généralité* et dans ses *différences*, suivant la loi dialectique? C'est la Providence qui maintient le *monde entier* (τὸν ὅλον κόσμον), et fournit des choses *d'une jeunesse éternelle et d'une vigueur inaltérable à l'usage de ses habitants* (ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατα παρέχων) ; c'est elle aussi qui veille sur chaque individu, qui observe

[1] *Mém.*, II, II, 10.

toutes nos actions, toutes nos pensées, et intervient à chaque instant dans notre vie morale. « Socrate « croyait que les dieux ont de la sollicitude pour les « hommes (ἐπιμελεῖσθαι), non de la manière que croit le « vulgaire; car le vulgaire s'imagine qu'ils connais- « sent certaines choses et en ignorent d'autres. « Mais Socrate pensait que les dieux connaissent « tout, paroles et intentions silencieuses (τὰ σιγῇ βου- « λευόμενα); qu'ils sont présents partout, et donnent « des signes aux hommes sur toutes les choses hu- « maines[1]. » Nous verrons plus loin d'autres preuves de cette Providence spéciale, en étudiant les idées de Socrate sur la religion.

Aux objections tirées de l'existence du mal, Socrate eût certainement répondu par l'*optimisme*. Il est, en effet, le père de cette grande doctrine que Platon et Leibnitz devaient plus tard soutenir; elle fait le fond même de la philosophie socratique, et on pourrait définir cette philosophie : l'*optimisme dans l'homme et en Dieu*.

L'essence de toute volonté est de tendre au *meilleur*, puisque la raison ne peut concevoir le bien sans le concevoir supérieur à tout le reste et que la volonté ne peut aller contre la raison. Dieu, en toutes choses, s'est donc proposé la fin la meilleure, et il n'a pu se tromper, comme cela arrive à l'homme, car l'intelligence divine est parfaite.

[1] *Mém.*, I, I, 19.

Aussi peut-on dire que dans la nature *rien n'est en vain*, tout sert au bien. Notre science, pour Socrate, consiste à comprendre que, si les choses sont ainsi, c'est parce qu'il était mieux qu'elles fussent ainsi qu'autrement; arriver à cette intelligence du meilleur en toutes choses, c'est connaître vraiment la nature. Rien de plus socratique que cette belle pensée d'Aristote : — L'ignorant s'étonne que les choses soient comme elles sont, et c'est là le commencement de la science; mais le sage s'étonnerait qu'elles fussent autrement, parce qu'il en voit la raison, et c'est là la fin de la science. — Tout l'esprit de Socrate est dans cette pensée : l'ignorance consciente pour point de départ, l'intelligence des raisons pour point d'arrivée. Le sage est donc optimiste par excellence; rien ne l'étonne, rien ne l'inquiète. La nature lui parle un langage silencieux, dont il comprend le sens; et tous les mots de ce langage, il les traduit par ce mot unique : le *bien*. Foi absolue dans la Providence, amour constant du bien, espérance invincible dans son triomphe définitif, — telle est la sagesse pour Socrate. Voilà pourquoi, à la vue du juste bafoué, persécuté, mis en croix, il le déclare heureux. En vain vous direz qu'il souffre, en vain vous direz qu'il meurt : il est heureux, car il est bon. Les apparences ne sont rien, la douleur est fugitive, la mort est sans réalité; le bien seul est réel. Le reste passe, le bien ne passera pas. Le mal sensible n'est point véritablement un mal. Aussi, après la con-

damnation des juges, dans sa prison, en face de la mort, Socrate ne cesse pas d'avoir foi en la Providence; rentrant en lui-même, il n'y trouve le remords d'aucune mauvaise action; cela suffit : tout est pour le mieux.

C'est ainsi que Socrate répondait aux objections tirées du mal sensible, en montrant l'identité, soit immédiate, soit finale, du bien et du bonheur, du mal et du malheur : le bien ne peut pas ne pas être bon sous tous les rapports et pour tous les hommes; n'accusons donc jamais les dieux.

Mais le mal moral? n'est-il pas la perpétuelle accusation de la Providence. — Socrate répond en transportant l'optimisme dans l'homme lui-même; sa foi à la puissance du bien est tellement grande, qu'il retrouve le meilleur jusque dans le pire; ne pouvant dire que l'action mauvaise est bonne, il place du moins le bien dans l'intention. Le vice, nous le savons, est une erreur, et une erreur involontaire. Pénétré de cette pensée, le sage, à la vue du vice et du crime, ne s'étonne plus, ne s'indigne plus, ne se décourage plus : il s'efforce d'éclairer les intelligences et de guérir les maladies du cœur. Ce mal moral, dont la vue remplit votre âme de doute et de tristesse, il dépend de vous de le détruire; bien plus, c'est votre tâche : vous n'êtes ici-bas que pour découvrir la vérité et la montrer aux autres. Pourquoi donc accusez-vous les dieux? Ils ont cherché le meilleur; et les hommes, eux aussi, le recherchent tous; seulement les dieux ne

se trompent jamais, et les hommes se trompent souvent. Le mal n'est donc que dans l'erreur.

Soit; mais alors, demandera Platon, d'où vient que nous sommes sujets à errer? — C'est là un des problèmes les plus difficiles de la philosophie. Socrate put l'entendre poser plus d'une fois, car ce problème fournissait aux sophistes un de leurs arguments les plus familiers, ainsi que le *Ménon* et le *Sophiste* nous l'apprennent. Si le faux est ce qui n'est pas, comment peut-on le penser et le connaître? — Socrate, si préoccupé des idées de la *science* et de l'*ignorance*, est-il resté absolument étranger à cette question? Toujours est-il que Platon, dans le *Théétète*, le représente à la recherche d'une bonne définition de la science, et aussi de l'erreur. Dans ce dialogue, Platon rejette d'abord la doctrine qui explique le faux jugement par une méprise entre les deux termes de la comparaison : sujet et attribut. Si ces deux termes sont également connus, pas de comparaison possible, ni de méprise; si l'un est connu et l'autre inconnu, même difficulté : car peut on comparer ce qu'on sait à ce qu'on ne sait pas? Enfin, si les deux termes sont connus, vous ne pouvez plus les confondre, à moins de dire que vous connaissez et ne connaissez pas en même temps le même objet. Aussi les sophistes disaient-ils : On ne peut errer sur ce qu'on sait, et on ne peut errer non plus sur ce qu'on ne sait pas, puisqu'on n'en a pas même l'idée.

Il est à remarquer que Socrate, qui joue un rôle

si important dans le dialogue purement critique du *Théétète*, redescend au rang de simple auditeur dans le *Sophiste*, qui est la suite du *Théétète*, et qui contient la réponse de Platon au problème de l'erreur. On aurait le droit d'en conclure que, si Socrate a connu ce problème, il n'a point prétendu en trouver la solution, au moins la solution *métaphysique*, telle que le *Sophiste* la donne. Mais un autre dialogue, en grande partie socratique, le *Ménon*, prête à Socrate une certaine solution psychologique du problème, qui ne manque pas de vraisemblance. Socrate y explique l'erreur par un état de l'âme intermédiaire entre la science absolue et l'absolue ignorance : l'âme grosse de la vérité la possède en un certain sens; mais elle a besoin de l'enfanter pour la connaître, et en ce sens elle l'ignore. « Celui qui ignore a donc en lui-même « des opinions vraies sur ce qu'il ignore? — Apparemment. — Ces opinions viennent de se réveil-« ler comme un songe chez ton esclave. Et si on « l'interroge souvent et en diverses façons sur les « mêmes objets, à la fin il en aura une connaissance « aussi exacte que qui que ce soit. » Nous l'avons dit, il est douteux que la *réminiscence* appartienne à Socrate; mais l'idée d'une science implicite et virtuelle lui appartient, puisqu'elle fait le fond de sa maïeutique. Il n'est donc pas invraisemblable qu'il expliquât l'ignorance par la science confuse, et l'erreur par un accouchement imparfait de l'âme. On peut errer sur ce qu'on sait, parce qu'on ne le

sait que confusément; et sur ce qu'on ne sait pas, parce qu'on en a une idée vague. Telle nous semblerait la réponse probable de Socrate aux sophistes, si toutefois on pouvait lui attribuer une doctrine précise sur ce point. L'*erreur* tiendrait alors à la virtualité de notre science.

Resterait à savoir à quoi tient la *virtualité* elle-même? — C'est ici la question métaphysique posée dans le *Sophiste*, et que Platon résolut par la distinction du néant et du *non-être relatif* ou *matière indéfinie*. Nous ne devons nullement attribuer à Socrate cette théorie que Platon lui-même a soin de ne pas lui prêter. Tout au plus pouvons-nous dire que Socrate eût volontiers adhéré à la doctrine qui explique la virtualité de notre science par notre imperfection, notre imperfection par la nécessité même des choses, et enfin cette nécessité par le principe mystérieux de la *matière*, qui subsiste éternellement en face du *bien*. « Il faut, dit « Socrate dans le *Théétète*, qu'il y ait toujours « quelque chose d'opposé au bien. » C'est la loi logique des contraires, c'est un reste de ce dualisme plus ou moins abstrait, au-dessus duquel la philosophie grecque eut tant de peine à s'élever. Socrate distinguait certainement les *nécessités matérielles*, que Xénophon appelle ἀνάγκαι, des causes intellectuelles et finales, que Xénophon appelle la raison et la pensée : Νοῦς, φρόνησις. Le mal ne pouvait guère résulter, à ses yeux, que de ces *nécessités;* et certainement il ne l'attribuait pas à Dieu. Aussi

pouvons-nous considérer comme l'exacte expression de la pensée socratique ce passage de la *République* : « Dieu n'est-il pas essentiellement bon, et doit-on « en parler autrement ? — Qui en doute ? — Rien « de ce qui est bon n'est nuisible. — Non, ce me « semble. — Ce qui n'est pas nuisible ne nuit pas, « en effet. — Non. — Ce qui n'est pas nuisible « fait-il le mal ? — Pas davantage. — S'il ne fait pas « le mal, il n'est pas non plus cause du mal. — « Comment le serait-il ? — Ce qui est bon est bien- « faisant. — Oui. — Et par conséquent cause de ce « qui se fait de bien. — Oui. — Ce qui est bon « n'est donc pas cause de tout ; il est cause du bien, « mais il n'est pas cause du mal. — Cela est incon- « testable. — Ainsi Dieu, étant essentiellement bon, « n'est pas cause de tout, comme on le dit souvent ; « il n'est cause que d'une petite partie des choses « qui nous arrivent, et non pas du reste ; car nos « biens sont en petit nombre, en comparaison de « nos maux ; or il est la *seule cause des biens ;* mais « pour les maux, il faut en chercher la cause *par-* « *tout ailleurs qu'en lui...* On ne doit donc pas « admettre, sur l'autorité d'Homère ou de tout « autre poëte, une erreur, au sujet des dieux, aussi « absurde que celle-ci : « Sur le seuil du palais de « Jupiter sont placés des tonneaux remplis, l'un de « biens, l'autre de maux. » — Ni que « celui pour « qui Jupiter puise dans l'un et dans l'autre, éprouve « tantôt du mal, tantôt du bien ; » mais que celui « pour lequel il ne puise que du mauvais côté, « la

« faim dévorante le poursuit sur la terre féconde. »
« Et ailleurs : « Jupiter est le distributeur des biens « et des maux. » Si un poëte nous raconte que ce « fut Jupiter et Minerve qui poussèrent Tyndare à « rompre la foi des serments et la trêve, nous lui « refuserons nos éloges. Il en sera de même de la « querelle des dieux, apaisée par le jugement de « Thémis et de Jupiter[1]. »

On pourrait objecter que, d'après Xénophon, les dieux *nous inspirent la juste opinion qu'ils sont capables de nous faire du bien ou du mal :* Εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν. Mais par ce *mal* que nous font les dieux, il faut entendre les *punitions* qu'ils infligent à ceux qui les méritent; c'est ce que le sens général du passage confirme évidemment. Dans Platon, Socrate donne lui-même l'explication de ce prétendu *mal*. « Si quelque poëte représente sur la scène « les malheurs de Niobé, ou de la famille de Pé- « lops, ou des Troyens, nous ne souffrirons pas « qu'il dise que ces malheurs sont l'ouvrage de « Dieu; ou s'il les lui attribue, il doit en rendre « raison à peu près comme nous : il doit dire « que Dieu n'a rien fait que de juste et de bon, « et que le châtiment a tourné à l'avantage des « coupables. Si nous ne souffrons pas non plus que « le poëte appelle le châtiment un malheur, et at- « tribue ce malheur à Dieu, nous lui permettrons « de dire que les méchants sont à plaindre, en ce

[1] *Rép.*, liv. II.

« qu'ils ont eu besoin d'un châtiment, et que Dieu, « en les châtiant, a fait leur bien. Mais employons « tous nos moyens à réfuter celui qui dirait qu'un « Dieu bon est auteur de quelque mal[1]. »

Il est difficile de ne pas reconnaître ici le vrai Socrate, pour qui toute volonté veut nécessairement le bien, et jamais le mal en tant que mal. Si Dieu, cet « ami des êtres », veut nous punir, il ne veut cette punition que comme un bien. Tout ce qui nous vient de Dieu est donc bon, et s'il y a dans le monde quelque mal, il faut l'attribuer à *toute autre chose qu'à Dieu*, à la nécessité de notre nature imparfaite, ou, comme dira Platon, à la nécessité de la matière, qui ne peut prendre entièrement la forme du bien absolu, puisqu'elle doit en rester toujours distincte.

La démonstration exotérique de la Providence que Platon expose, au dixième livre des *Lois*, sous des formes accessibles à tous les esprits, peut être considérée comme un résumé admirable de l'optimisme socratique, avec son reste de dualisme. Il y a une ressemblance frappante entre ces pages de Platon et l'entretien avec Aristodème, dans Xénophon.

« O mon fils, tu crois que *les dieux* existent » (Platon, comme Xénophon, emploie ici le pluriel pour se conformer aux croyances vulgaires), « parce « qu'il y a peut-être entre leur nature et la tienne

[1] *Rép.*, liv. II.

« une parenté divine, qui te porte à les honorer et « à les reconnaître (μετέχει τοῦ θείου, dit Xénophon). « Mais tu te jettes dans l'impiété, à la vue de la « prospérité qui couronne les entreprises publiques « et particulières des hommes injustes et méchants, « prospérité qui, dans le fond, n'a rien de réel » (doctrine socratique de l'identité du bonheur et de la vertu), « mais que l'on s'exagère contre toute « raison, et que les poëtes et mille autres ont célé- « brée à l'envi dans leurs ouvrages. Peut-être encore « qu'ayant vu des impies parvenir heureusement « au terme de la vieillesse, laissant après eux les « enfants de leurs enfants dans les postes les plus « honorables, ce spectacle a jeté le trouble dans ton « âme. Alors, je le vois bien, ne voulant pas, à « cause de cette affinité qui t'unit aux dieux, les « accuser d'être les auteurs de ces désordres, mais, « poussé par des raisonnements insensés, — comme « tu ne pouvais exhaler ton indignation contre les « dieux, — tu en es venu à dire qu'à la vérité ils exis- « tent, mais qu'ils méprisent les affaires humaines, « et ne daignent pas s'en occuper. » — « Je ne « négligerais pas les dieux, dit Aristodème dans « Xénophon, si je croyais qu'ils s'intéressassent aux « hommes. » — « Avouez-vous, continue Platon, « que les dieux connaissent, voient, entendent tout, « et que rien de ce qui tombe sous les sens ou sous « l'intelligence ne peut leur échapper? » (Doctrine socratique exprimée dans les mêmes termes par Xénophon.) « Avouez-vous en outre qu'ils réunissent

« en eux toute la puissance des êtres mortels ou « immortels?... Nous sommes d'ailleurs convenus « que les dieux sont bons et parfaits de leur nature. « N'est-il point absurde de dire après cela qu'ils « font quoi que ce soit avec indolence et mollesse?... « S'il est vrai par conséquent que, dans le gouver- « nement de cet univers, les dieux négligent les « petites choses, il faut supposer qu'ils croient qu'il « n'est aucunement besoin qu'ils s'en mêlent, ou « bien il faut dire qu'ils sont persuadés du con- « traire. Eh bien, mon cher ami, aimes-tu mieux « dire que les dieux ignorent que leurs soins doi- « vent s'étendre à tout, et que leur négligence a sa « source dans cette ignorance; ou que, connaissant « que leurs soins sont nécessaires à tout, ils refu- « sent de les donner, semblables à ces hommes « méprisables qui, sachant qu'il y a quelque chose « de mieux à faire que ce qu'ils font, ne le font pas, « par amour du plaisir et par crainte de la dou- « leur. » Platon abandonne ici l'*optimisme humain* de Socrate, soit parce que le dialogue est exotérique, soit parce qu'il avait fini par se rapprocher de l'opinion commune. Mais il conserve avec raison l'optimisme en Dieu, dont la volonté ne peut être imparfaite comme la nôtre ni faire le mal en connaissant le bien.

« Ne faisons donc pas cette injure à Dieu, de le « mettre au-dessous des ouvriers mortels; et tandis « que ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans « leur art, s'appliquent aussi davantage à finir et à

« perfectionner, par les seuls moyens de cet art, « toutes les parties de leur ouvrage, soit grandes, « soit petites ; ne disons pas que Dieu, qui est très-« sage, qui veut et peut prendre soin de tout, « néglige les petites choses auxquelles il lui est plus « aisé de pourvoir, comme pourrait faire un ouvrier « indolent ou lâche, rebuté par le travail, et qu'il « ne donne son attention qu'aux grandes. » (C'est la doctrine socratique de la Providence *spéciale*, de l'ἐπιμέλεια τῶν θεῶν). « Celui qui *prend soin* de toutes « choses, les a disposées pour la conservation et le « bien de l'ensemble ; chaque partie n'éprouve ou « ne fait que ce qu'il lui convient de faire ou d'é-« prouver ; il a commis des êtres pour veiller sans « cesse sur chaque individu jusqu'à la moindre de « ses actions, et porter la perfection jusque dans les « derniers détails. » (Doctrine socratique des *génies* qui veillent sur nous, comme le démon de Socrate.) « Toi-même, chétif mortel, » (Socrate, dans Xénophon, adresse de la même manière la parole à Aristodème), « tout petit que tu es, tu entres « pour quelque chose dans l'ordre général, et tu « t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne vois pas « que toute génération se fait en vue du tout, afin « qu'il vive d'une vie heureuse » (τὸ πᾶν, dit aussi Xénophon, qui ajoute que Dieu le maintient dans une éternelle jeunesse) ; « que l'univers n'existe « pas pour toi, mais que tu existes toi-même pour « l'univers. » (Doctrine socratique de la subordination du particulier au général, dans toute dia

lectique de pensée ou d'action. Esprit d'unité rationnelle, qui, dans l'État et dans l'univers, subordonne l'individu aux *lois* universelles.) « Tout « médecin, tout artiste habile, dirige les opérations « vers un tout, et tend à la plus grande perfection « de ce tout; il fait la partie à cause du tout, et « non le tout à cause de la partie; et si tu mur- « mures, *c'est faute de savoir* comment *ton bien* « *propre* se rapporte à la fois et à *toi-même* et au « *tout*, selon les lois de l'existence universelle. » On reconnaît le principe le plus cher à Socrate : l'unité de tous les biens dans le bien, l'identité absolue et finale de notre utilité avec l'utilité universelle.

« Comme ensuite la même âme est toujours « assignée tantôt à un corps, tantôt à un autre, et « qu'elle éprouve toutes sortes de changements ou « par elle-même ou par une autre âme » (doctrine pythagoricienne probablement connue de Socrate, par l'intermédiaire de Simmias, et peut-être considérée par Socrate comme une hypothèse assez satisfaisante), « il ne reste au Joueur de dés qu'à « mettre ce qui est devenu meilleur dans une meil- « leure place, et dans une pire ce qui est empiré, « traitant chacun selon ses œuvres, afin que tous « éprouvent le sort qu'ils méritent. » Socrate, lui aussi, croyait que la condition de chaque être et son bonheur sont la conséquence de sa valeur rationnelle. La classification dialectique par genres et espèces est le plan même de l'univers. « Il me

« paraît que je choisis l'arrangement le plus com-
« mode aux dieux pour la providence générale »
(Socrate admettait cette espèce de providence, sans préjudice de la seconde). « En effet, si l'ouvrier,
« faute de regarder toujours le tout, faisait, dans la
« formation de chaque ouvrage, changer à chaque
« fois les choses de figure; que du feu, par exem-
« ple, il fît de l'eau animée, et plusieurs choses
« d'une seule, ou une de plusieurs, en les faisant
« passer par une première, une seconde et même
« une troisième génération, les combinaisons va-
« rieraient à l'infini dans cette transposition de
« l'ordre; au lieu que, dans mon système, tout est
« merveilleusement facile à arranger pour le Maître
« de l'univers. » Ces spéculations sentent Platon, et non Socrate; ce dernier eût seulement admis que l'ouvrier regarde la partie dans le tout, l'espèce dans le genre, au lieu de les regarder isolément, de se perdre dans l'infinité des détails. « Le Roi du
« monde a imaginé dans la distribution de chaque
« partie le système qu'il a jugé le plus facile et le
« meilleur, afin que le bien eût le dessus et le mal
« le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette
« vue du tout qu'il a fait la combinaison générale
« des places et des lieux que chaque être doit pren-
« dre et occuper d'après ses qualités distinctives.
« Mais il a laissé à la disposition de nos volontés
« les causes d'où dépendent les qualités de chacun
« de nous » (reste à savoir si la volonté elle-même ne dépend point de l'intelligence); « car chaque

« homme est ordinairement tel qu'il lui plaît d'être, « suivant les inclinations auxquelles il s'abandonne et le caractère de son âme. » Malgré l'ambiguïté des expressions, qui laisse la possibilité d'une sorte de déterminisme intérieur à l'âme, Platon semble ici corriger Socrate, en mettant l'*optimisme humain* à la disposition de la volonté humaine. Il s'appuie pour cela sur la définition pythagorique de l'âme *qui se meut elle-même*, définition que Socrate ne connaît pas ou n'adopte pas. « Tous les êtres animés sont sujets à divers chan- « gements, dont le principe est au dedans d'eux- « mêmes; et en conséquence de ces changements, « chacun se trouve dans l'ordre et la place marqués « par le destin. » Ce qui semble dire que le destin embrasse non les actions mêmes, mais les conséquences de ces actions, les peines et les récompenses. « Mon cher fils, qui te crois négligé des « dieux, si l'on se pervertit, on est transporté au « séjour des âmes criminelles; si l'on change de « bien en mieux, on va se joindre aux âmes saintes; « en un mot, dans la vie, et dans toutes les morts « qu'on éprouve successivement, les semblables « font à leurs semblables et en reçoivent tout ce « qu'ils doivent naturellement en attendre. » Ceci est platonicien, mais la suite est toute socratique. « Ni toi ni qui que ce soit, ne pourrez l'emporter « sur les dieux en vous soustrayant à cet ordre « qu'ils ont établi pour être observé plus inviola- « blement que tout autre, et qu'il faut infiniment

« respecter » (les lois non écrites ou divines). « Tu « ne lui échapperas jamais, quand tu serais assez « petit pour pénétrer dans les profondeurs de la « terre, ni quand tu serais assez grand pour t'élever « jusqu'au ciel ; mais tu porteras la peine qu'ils « ont arrêtée, soit sur cette terre, soit aux enfers, « soit dans quelque autre demeure encore plus « affreuse. Nous te dirons la même chose de ceux « que tu as vus, après des impiétés ou d'autres « crimes, devenir grands de petits qu'ils étaient, et « que tu as crus pour cela être devenus fort heu- « reux, ce qui t'a donné cette illusion que tu voyais « dans leurs actions, comme dans un miroir, que « les dieux ne se mêlent point des choses d'ici-bas, « et cela parce que tu ne connaissais pas le tribut « que ces hommes si heureux doivent un jour payer « à l'ordre général. Et comment, jeune présomp- « tueux, peux-tu te persuader que cette connais- « sance n'est pas nécessaire, puisque, faute de « l'avoir, on ne pourrait jamais se former une idée « générale de la vie, ni rendre compte de ce qui en « fait le bonheur ou le malheur. »

En résumé, Socrate place en Dieu un optimisme absolu et infaillible; dans l'homme, un optimisme relatif à l'imperfection nécessaire de notre nature, et sujet à ces défaillances qu'on nomme le vice et l'erreur. Tout le bien qui est en nous vient du bien même, et conséquemment de Dieu. Dans nos erreurs et nos vices, on retrouve encore la part du divin :

c'est la tendance essentielle de la volonté intelligente au bien, l'*intention* bonne. Quant à l'erreur, à la souffrance et aux autres maux, ils ne viennent pas de Dieu, mais du corps et de ce principe mystérieux d'imperfection inhérent à tout être borné, que Platon appellera la *matière*. A cause de cette imperfection, nous ne pouvons avoir le vrai et le bien qu'en puissance, et l'enfantement est toujours laborieux. Dieu fait, d'ailleurs, tout ce qui est en son pouvoir pour le rendre plus facile, soit par les lois générales de l'univers, soit par les actes particuliers de sa providence. Les peines mêmes qu'il nous inflige ont pour but notre bien ; ce sont des remèdes qui ont pour fin notre guérison morale. Jamais le mal, en tant que mal, ne vient de Dieu. Dieu a donc tout fait et tout disposé pour le mieux, suivant les lois de la dialectique et de la raison ; car il est la suprême sagesse par sa pensée, et la suprême justice par ses œuvres.

CHAPITRE V

OPINIONS DE SOCRATE SUR LA SPIRITUALITÉ ET L'IMMORTALITÉ

I. Anaxagore avait distingué l'intelligence motrice et ordonnatrice de la matière indéfinie, la pensée, *simple* et *sans mélange*, du mélange informe qu'elle soumet à ses lois; il avait déjà reconnu dans l'homme, outre la partie matérielle, la parcelle d'intelligence qui l'anime. C'était même à l'image de ce petit monde, l'*homme*, qu'il avait conçu le grand monde, le cosmos, où l'âme meut le corps; et sa doctrine métaphysique reposait sur une observation psychologique. Lecteur et admirateur d'Anaxagore, Socrate ne pouvait manquer de distinguer nettement l'âme et le corps, et de faire résider dans l'âme toute notre dignité.

« Dieu n'a pas borné ses soins à la conformation « de notre corps, mais, ce qui est le plus impor- « tant, il nous a donné *l'âme la plus parfaite*. Après « l'homme, quel est l'animal dont l'âme connaisse « l'existence des dieux, auteurs de tant de beautés

« et de tant de merveilles? Quel autre être adore la « Divinité? N'est-il pas clair que les hommes vivent « comme des dieux entre les autres animaux, « qu'ils leur sont supérieurs naturellement et par « le corps et par l'âme (φύσει καὶ τῷ σώματι, καὶ τῇ « ψυχῇ κρατιστεύοντες)? L'être qui aurait le corps « d'un bœuf et l'intelligence de l'homme, ne pour-« rait exécuter ses volontés; accordez-lui les mains, « privez-le d'intelligence, il ne sera pas moins « borné[1]. » — Peut-être faut-il voir là une allusion à Anaxagore, qui soutenait que l'homme doit principalement sa supériorité à ses mains. Socrate a compris, avant Aristote, que l'homme a des mains parce qu'il est intelligent, et non qu'il est intelligent parce qu'il a des mains. D'ailleurs, tout en élevant l'homme à sa véritable place, Socrate reconnaît que les animaux ont une âme, ainsi que nous, mais déraisonnable et esclave. L'âme, étant pour lui la cause de la vie, se trouve partout où est la vie elle-même (ζῶντα παρέχεται τὰ σώματα)[2].

L'âme, semblable à la Divinité par son intelligence, sa mémoire et sa prévoyance[3], l'âme ressemble encore aux dieux par sa nature invisible, et conséquemment immatérielle. Pour être ainsi invisible, elle n'en est pas moins réelle. « S'il y a dans les choses « humaines quelque chose qui participe du divin « (εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει),

[1] *Mém.*, I, III.
[2] *Ibid.*, IV, III.
[3] *Ibid.*, IV, III.

« c'est notre âme, sans doute ; il est clair qu'elle « règne en nous (βασιλεύει ἐν ἡμῖν), et cependant elle « n'est pas visible. Réfléchissez, Euthydème, et ne « méprisez pas les êtres invisibles (τῶν ἀοράτων) ; à « leurs effets reconnaissez leur puissance (τὴν δύνα- « μιν αὐτῶν), et révérez le divin (τιμᾷν τὸ δαιμόνιον) [1]. »

La puissance de l'âme sur le corps est souvent indiquée par Socrate : « Sache, mon cher, que ton « esprit, qui est dans ton corps, s'en sert comme il « veut (ὥσπερ βούλεται μεταχειρίζεται) [2]. »

Dans la *Cyropédie*, Cyrus mourant, auquel Xénophon prête évidemment les idées et le langage de Socrate, dit à ses fils : « Jusqu'à ce jour, mes en- « fants, vos yeux n'ont pas aperçu mon âme ; mais « à ses actes, vous avez reconnu sa présence en « moi [3]. »

« Quand l'esprit pur et sans mélange a été sé- « paré » (ἄκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς ἐκκρίθῃ, expressions qui rappellent Anaxagore), « il est vraisem- « blable qu'il est alors plus sage que jamais. Quand « l'homme se dissout, il est clair que chaque élé- « ment retourne aux éléments de même nature, « hormis l'âme : seule, l'âme, présente ou absente, « est invisible [4]. »

Il résulte de ces divers passages que, pour Socrate, l'âme est distincte du corps, divine, invisi-

[1] *Mém.*, IV, III.
[2] *Ibid.*, I, IV.
[3] *Cyrop.*, VIII, VII, n° 19.
[4] *Ibid.*, VIII, VII, n° 19.

ble, simple et indécomposable en éléments matériels, douée d'une intelligence indépendante des organes, principe de vie et de mouvement pour le corps, qu'elle gouverne comme elle veut, et auquel elle est capable de survivre dans toute sa pureté. C'est là un spiritualisme des mieux caractérisés; et l'origine en est moins une dialectique savante qu'une simple observation du moi par la conscience.

Ici encore le témoignage de Platon s'accorde avec celui de Xénophon. Qu'est-ce que le *moi?* Est-ce le corps ou l'âme? On se rappelle comment Socrate répond dans le *Premier Alcibiade :*

« Quand un homme a-t-il réellement soin *de lui?* « S'il a soin des choses qui sont *à lui*, a-t-il soin de « lui-même?... C'est par la gymnastique que nous « avons soin de notre corps, et par l'art du tisse- « rand, et par plusieurs autres arts, que nous avons « soin des choses du corps. Et par conséquent l'art « par lequel nous avons soin de nous-mêmes, n'est « pas le même que celui par lequel nous avons soin « des choses qui sont à nous... Mais quel moyen de « connaître l'art qui nous rend meilleurs nous- « mêmes, si nous ne savons pas ce que c'est que « nous-mêmes? — Cela est absolument impossible. « Suis-moi bien. Avec qui t'entretiens-tu présente- « ment? Est-ce avec moi? — Oui, c'est avec toi. — « Et moi avec toi? — Oui. — C'est Socrate qui parle? « — Oui. — C'est Alcibiade qui écoute? — Oui. — « C'est avec la parole que Socrate parle. — Où veux-

« tu en venir? — Parler et se servir de la parole est « la même chose? — Sans doute. — Celui qui se sert « d'une chose, et ce dont il se sert, ne sont-ce pas des « choses différentes? — Comment dis-tu?... — « L'homme *se sert* de tout son corps? — Fort bien. — « ... L'homme est donc autre chose que le corps « qui est à lui? — Je le crois. — Qu'est-ce donc « que l'homme? — Je ne saurais le dire, Socrate. « — Tu pourrais, au moins, me dire que c'est ce « qui se sert du corps. — Cela est vrai. — Y a-t-il « quelque autre chose qui se serve du corps que « l'*âme?* — Aucune autre. — C'est donc elle qui « *commande?* — Certainement... — L'homme est « une de ces trois choses : ou l'âme, ou le corps, « ou le composé de l'un et de l'autre. Or nous som- « mes convenus, au moins, que l'homme est ce qui « commande au corps? — Nous en sommes conve- « nus. — Le corps se commande-t-il donc à lui- « même? — Nullement. — ...Ce n'est donc pas là « ce que nous cherchons... Mais est-ce le composé « qui commande au corps? Est-ce le composé qui « est l'homme? — Peut-être. — Rien moins que « cela; car l'un ne commandant point comme « l'autre, il est impossible que les deux ensemble « commandent. — Cela est incontestable. — Puis- « que le corps ni le composé de l'âme et du corps « ne sont l'homme, il ne reste plus, je pense, que « cette alternative, ou que l'homme ne soit rien « absolument, ou que l'âme seule soit l'homme... « Celui qui nous ordonne de nous connaître nous-

« mêmes, nous ordonne donc de connaître notre « âme... C'est en y regardant et en y contemplant « l'essence de ce qui est divin, Dieu et la sagesse, « qu'on pourra se connaître soi-même parfaite- « ment[1]. »

Mettez de côté ce qui est allusion à la théorie des Idées, il restera une suite de doctrines toutes socratiques : L'homme est une âme se servant du corps, μεταχειρίζεται, dit Xénophon ; le corps est fait pour l'âme, « comme la bague pour le doigt qui s'en sert. » Se connaître, c'est connaître son âme ; pour connaître son âme, il faut que l'âme regarde dans l'âme même (par la conscience), et dans la partie de l'âme qui est l'origine de la sagesse (c'est-à-dire dans la raison). Si l'homme est âme, l'âme à son tour est raison ; et l'intellectuel est l'essence de l'âme, comme la sagesse est l'essence de la vertu. Or la raison est divine : Μετέχει τοῦ θείου, dit Xénophon. Donc l'âme est une participation du divin, et comme un dieu en nous : δαιμόνιον. — Comment s'accomplit cette participation? Qu'est-ce qui constitue l'individualité de chacun, en même temps que sa participation à l'universelle intelligence? — Voilà des questions que Socrate n'a pas agitées ; mais c'était déjà quelque chose que d'apercevoir dans l'homme l'âme, dans l'âme la raison, et dans la raison le divin : progrès dialectique qu'on trouve indiqué dans Xénophon même.

[1] *Prim. Alcib.*, p. 130.

II. La foi à la Providence, la foi à l'immatérialité de l'âme et la foi à l'immortalité sont étroitement unies. Cependant, d'après Mayer et Platner, Socrate aurait nié l'immortalité [1]. D'après Tennemann, cette question n'a jamais été un objet spécial de ses entretiens; il n'en a parlé qu'incidemment; les raisons sur lesquelles il appuyait ses espérances n'avaient aucun caractère philosophique : elles consistaient dans quelques inductions accessibles à l'intelligence commune, et propres à rendre plausibles, plutôt qu'à légitimer, les croyances populaires [2].

L'opinion de Mayer nous semble absolument fausse. Celle de Tennemann, plus voisine de la vérité, en est encore loin.

Socrate, ennemi de tout dogmatisme orgueilleux, devait assurément se montrer circonspect sur une question aussi mystérieuse que celle de la vie future. Mais en supposant qu'il ait reculé devant une affirmation positive, à plus forte raison devait-il reculer devant une négation.

D'autre part, nous devons nous attendre à voir, dans un problème de ce genre, les affirmations elles-mêmes circonscrites par des doutes et des réserves. C'est qu'il y a, en réalité, deux questions différentes dans le problème de la vie future : 1° Faut-il admettre l'existence de cette vie à venir? 2° Com-

[1] Mayer, *Interprétation des doctrines de Socrate* (en allemand). Vienne, 1784, in-8°. Platner, *Aphorismes philosoph.*, § 1034, 3°édit., p. 689. Les raisons données par ces critiques sont tout indirectes.

[2] Tennemann, *Doctrine et opinions de l'école de Socrate sur l'immortalité.* Iéna, 1791, en allemand, p. 534, 560.

ment faut-il se la représenter? On peut se prononcer pour l'affirmative sur le premier point sans rien affirmer sur le second. C'est ce que fait Platon lui-même. Il distingue avec soin les deux questions dans le *Phédon;* et, après avoir traité la première philosophiquement, il ne traite la seconde que d'une manière toute mythologique[1]. « Soutenir que toutes « ces choses sont précisément telles que je les ai « décrites, ne convient pas à un homme de sens; « mais que tout ce que je vous ai raconté des âmes « et de leurs demeures soit comme je vous l'ai dit, « ou d'une manière approchante, s'il est certain « que l'âme est immortelle, il me paraît qu'on peut « l'assurer convenablement, et que la chose vaut la « peine qu'on se hasarde d'y croire : il est beau, « en effet, ce hasard à courir, et, de telles pensées « il faut comme s'enchanter soi-même[2]. »

Ces paroles sont bien dans l'esprit de Socrate, et il en est de même des suivantes : « Quand même « mes espérances d'une vie immortelle ne seraient « pas fondées, outre que les sacrifices qu'elles exi- « gent ne m'ont pas empêché d'être le plus heureux « des hommes, elles écartent loin de moi les amer- « tumes de la mort, et répandent sur mes derniers « moments une joie pure et délicieuse. Tout homme « qui, renonçant aux voluptés, a pris soin d'embel- « lir son âme, non d'ornements étrangers, mais

[1] De même, dans *la République*, le mythe d'Er l'Arménien sur la condition des âmes suit la preuve philosophique de leur immortalité.
[2] *Phédon*, 114, d.

« d'ornements qui lui sont propres, tels que la « justice, la tempérance et les autres vertus, doit « être plein d'une entière confiance, et attendre « paisiblement l'heure de la mort. »

La sage réserve de Socrate est encore indiquée d'une manière admirable dans le passage suivant de l'*Apologie*, qui n'est nullement en désaccord avec le *Phédon*, comme l'ont cru certains critiques. « Craindre la mort, Athéniens, ce n'est autre chose « que se croire sage sans l'être; car c'est croire « connaître ce que l'on ne connaît point. En effet, « personne ne connaît ce que c'est que la mort, et « si elle n'est pas le plus grand de tous les biens « pour l'homme. Cependant, on la craint, comme « si l'on savait certainement que c'est le plus grand « de tous les maux. Or n'est-ce pas l'ignorance la « plus honteuse que de *croire connaître ce que l'on* « *ne connaît point*. Pour moi, c'est peut-être en cela « que je suis différent de la plupart des hommes; « et si j'osais me dire plus sage qu'un autre en « quelque chose, c'est en ce que, *ne sachant pas bien* « *ce qui se passe après cette vie*, je ne crois pas non « plus le savoir; mais ce que *je sais bien*, c'est qu'ê- « tre injuste, et désobéir à ce qui est meilleur « que soi, dieu ou homme, est contraire au devoir « et à l'honneur. Voilà le mal que je redoute et que « je veux fuir, parce que je sais que c'est un mal, « et non pas de prétendus maux, qui peut-être sont « des biens véritables [1]. »

[1] *Apolog.*, p. 45.

Voilà le vrai Socrate, qui sait douter et affirmer quand il le faut. S'agit-il du bien et du mal, du juste et de l'injuste, il affirme avec toute l'énergie dont est capable une âme généreuse ; — s'agit-il de la vie future et de ce qui doit s'y passer, Socrate ne prétend plus avoir la *science*, mais de simples *croyances*, auxquelles viennent se mêler de prudentes réserves. Faut-il en faire un reproche à Socrate? faut-il traduire un doute par une négation? Ne faut-il pas plutôt lui reconnaître ce mérite original d'avoir compris le rapport trop méconnu de ces deux termes : la loi et la sanction? La plupart des religions positives tendent à faire reposer la morale sur la sanction divine. Confondant la conséquence avec le principe, elles adoptent cet axiome banal : Une loi n'est loi que si elle est sanctionnée. — La loi, tout au contraire, a par elle-même et en elle-même force de loi; le bien est obligatoire, parce qu'il est le bien, et non parce qu'il sera récompensé; c'est même parce qu'il est primitivement obligatoire, qu'il doit être ultérieurement récompensé. Le paganisme ne comprenait guère cette indépendance de la loi relativement à la sanction : la peur des Euménides et des vengeances divines était le principal mobile de la piété païenne. Socrate proteste contre cette vertu égoïste, qui n'est point la véritable vertu; il revendique en faveur du bien la force de loi et le rang de principe, quelles que soient la sanction et les conséquences à venir. « Je ne sais pas bien ce qui se passe après cette

« vie, mais ce que je sais bien, c'est qu'être in-
« juste est contraire au devoir et à l'honneur. »

Ainsi, Socrate semble le véritable père de ce qu'on appelle aujourd'hui la *morale indépendante*, du moins dans ce que cette doctrine a de vrai et d'acceptable.

Mais rétablir la loi au rang de principe et rejeter la sanction au rang de conséquence, ce n'est pas nier cette dernière : c'est au contraire en mieux établir la nécessité.

La foi de Socrate au bien est précisément ce qui devait entraîner sa foi à une vie future où le bien triomphera. On objecte un passage de l'*Apologie*, où le doute semble se formuler plus nettement qu'ailleurs. Mais, ne l'oublions pas, Socrate veut montrer à ses juges que la mort ne peut être pour lui un mal, *quelque hypothèse qu'on admette sur la vie à venir*. Dès lors, rien de plus naturel et de plus sensé que le dilemme qu'il leur propose.

« Voici, dit-il, quelques raisons d'espérer que la
« mort est un bien. Il faut qu'elle soit de deux
« choses l'une, ou l'anéantissement absolu et la
« destruction de toute conscience, ou, comme on le
« dit, un simple changement, le passage de l'âme
« d'un lieu dans un autre. Si la mort est la priva-
« tion de tout sentiment, un sommeil sans aucun
« songe, quel merveilleux avantage n'est-ce pas de
« mourir? Car, que quelqu'un choisisse une nuit
« ainsi passée dans un sommeil profond que n'aurait
« troublé aucun songe, et qu'il compare cette nuit

« avec toutes les nuits et avec tous les jours qui ont « rempli le cours entier de sa vie; qu'il réfléchisse « et qu'il dise en conscience combien dans sa vie il « a eu de jours et de nuits plus heureuses et plus « douces que celle-là; je suis persuadé que non-« seulement un simple particulier, mais que le « grand Roi lui-même en trouverait un bien petit « nombre, et qu'il serait aisé de les compter. Si la « mort est quelque chose de semblable, je dis « qu'elle n'est pas un mal, car la durée tout entière « ne paraît plus ainsi qu'une seule nuit... » Cette discussion de la première hypothèse est fort curieuse comme expression du sentiment antique, relativement à la valeur de l'existence. Il y a toujours chez les anciens un reste de fatalisme et de panthéisme vague, qui les empêche de comprendre tout le prix de la personnalité. L'absorption dans le grand Tout, l'anéantissement du moi dans le sein de la nature ou de la Divinité, ne leur semble point un mal. Ils sont encore dominés et entraînés par le courant de la vie universelle; ils ne se détachent pas encore du destin par l'entière conscience de leur liberté. L'Indien ne sent pas tout ce qu'il y a de grand, de noble, de précieux dans ce mot : *Moi!* — Rentrer par l'extase ou par la mort dans l'infinité divine du non-moi, et s'y perdre comme la goutte d'eau dans l'Océan, voilà son rêve. Le Grec a une conscience bien plus nette de sa liberté; mais il est bien loin encore de comprendre l'inestimable valeur de la *personne*, comme la comprennent les

nations modernes, et surtout les nations du Nord. Socrate, de même que ses contemporains, ne voit pas dans l'anéantissement le plus grand des maux, et dans l'être le plus grand des biens.

« Mais si la mort est un passage de ce séjour « dans un autre, et si ce qu'on dit est véritable, que « là est le rendez-vous de tous ceux qui ont vécu, « quel plus grand bien peut-on imaginer, nos « juges? Car enfin, si en arrivant aux enfers, « échappés à ceux qui se prétendent ici-bas des « juges, l'on y trouve les vrais juges, ceux qui pas-« sent pour y rendre la justice : Minos, Rhada-« mante, Éaque, Triptolème, et tous ces autres « demi-dieux qui ont été justes pendant leur vie, « le voyage serait-il donc si malheureux? Combien « ne donnerait-on pas pour s'entretenir avec Or-« phée, Musée, Hésiode, Homère? Quant à moi, si « cela est véritable, je veux mourir plusieurs fois. « Oh! pour moi surtout l'admirable passe-temps « que de me trouver là avec Palamède, Ajax, fils « de Télamon, et tous ceux des temps anciens qui « sont morts victimes de condamnations injustes! « Quel agrément de comparer mes aventures avec « les leurs! Mais mon plus grand plaisir serait « d'employer ma vie, là comme ici, à interroger et « à examiner tous ces personnages, pour distinguer « ceux qui sont véritablement sages de ceux qui ne « le sont point... Là, du moins, on n'est pas con-« damné à mort pour cela, car les habitants de cet « heureux séjour, entre mille avantages qui mettent

« leur condition bien au-dessus de la nôtre, jouis-
« sent d'une vie immortelle, *si, du moins, ce qu'on
« dit est véritable.* »

Toutes ces restrictions sont motivées par le mélange de mythologie et de philosophie que Socrate devait faire pour être compris de ses juges. D'ailleurs, un reste de doute planait sur la croyance même de Socrate à l'autre vie. Mais il reprend bientôt le ton affirmatif de la certitude la plus absolue pour ajouter ces belles paroles : « Mes juges, soyez « pleins d'espérance dans la mort, et ne pensez « qu'à cette vérité (ἕν τι τοῦτο), qu'*il n'y a aucun « mal pour l'homme de bien, ni pendant sa vie ni « après sa mort* (οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε « ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι), et que les dieux ne l'aban- « donnent jamais. » — Socrate est là tout entier.

Dans ses entretiens avec ses disciples, Socrate s'est-il borné au dilemme qui précède, et ne s'est-il pas prononcé plus ouvertement pour l'hypothèse de la vie future?

Pour commencer par les raisons indirectes, il serait étrange et insoutenable que les disciples les plus illustres de Socrate eussent admis l'immortalité de l'âme, tandis que leur maître l'eût mise en doute.

L'immortalité est une des croyances les plus chères à Platon, et Xénophon, toujours fidèle à la lettre, sinon, parfois, à l'esprit du socratisme, la

partage lui-même. De plus, c'est dans la bouche de Socrate que Platon met tous ses arguments. Or, si Platon prête souvent à son maître une profondeur et une subtilité métaphysiques que Socrate n'avait pas, du moins il ne lui prête jamais des thèses contraires à ses vraies doctrines. Parménide, Timée, l'Éléate, prennent la parole quand il faut soutenir une thèse qui n'est plus *socratique*. En outre, le *Phédon* est le récit des derniers instants de Socrate, et Platon dit formellement qu'on parla de la mort et de l'immortalité, ce qui est très-vraisemblable. Toute l'antiquité a admis ce fait comme historique. Enfin, l'auteur de l'*Axiochus* — que ce soit Eschine, Simon ou tout autre — attribue également à Socrate la doctrine de l'immortalité. Celui qui considérait l'âme comme divine et immatérielle aurait-il pu la croire mortelle?

On se prévaut du silence de Xénophon dans les *Mémorables*. Mais Xénophon a-t-il la prétention de tout dire dans ce livre, et d'y résumer toutes les doctrines de son maître, y compris ses doctrines métaphysiques? N'est-ce pas, d'ailleurs, l'esprit de Socrate qui revit dans le discours prêté par Xénophon à Cyrus mourant? L'accord de Xénophon et de Platon sur cette doctrine de l'immortalité est si parfait, que nous avons le droit d'attribuer à Socrate tous les arguments qui se trouvent à la fois dans la *Cyropédie* et dans le *Phédon*, sans compter l'*Axiochus*.

« Au nom des dieux de la patrie, mes enfants,

« honorez-vous les uns les autres, si vous avez à « cœur de me plaire : car vous n'êtes pas persua- « dés, je pense, que je ne serai plus rien quand « j'aurai achevé cette vie humaine. Maintenant « aussi vous ne voyez pas mon âme, mais à ses « actions vous reconnaissez qu'elle existe[1]. » Dans les *Mémorables*, Socrate prononce, on s'en souvient, des paroles analogues : il compare Dieu invisible à l'âme invisible, et conclut qu'il ne faut pas nier ou mépriser les choses immatérielles. Ce qui n'a point d'âme ni d'intelligence est seul méprisable : Τὸ ἄφρον ἄτιμον. Il ne faut donc pas juger sur l'apparence, ni assimiler le destin de l'âme à celui du corps : l'âme peut vivre après la mort, parce qu'elle n'a pas besoin, pour exister, d'être visible.

Le *remords* fournit une seconde preuve de l'immortalité. « Les âmes de ceux qui ont péri par un « crime, ne savez-vous pas quelle terreur elles in- « spirent aux meurtriers, et quels ressouvenirs de « leurs méfaits elles envoient aux impies? » Cet argument est à demi rationnel et à demi superstitieux. Pourquoi le meurtrier éprouverait-il des remords, si sa victime était à jamais anéantie, s'il n'y avait rien en elle de supérieur à la matière? Mais les anciens mêlaient à cette idée leurs superstitions, et s'imaginaient que les âmes des morts viennent elles-mêmes tourmenter l'homme coupable. Platon parle aussi des fantômes errants.

[1] Xénoph., *Cyrop.*, VIII, VII, 3, ss.

« L'âme qui sort toute chargée de l'enveloppe ma- « térielle, succombe à ce poids; et, entraînée de nou- « veau vers le monde visible par l'horreur de l'im- « matériel et de cet autre monde sans lumière, de « l'enfer, comme on l'appelle, elle va errant, à ce « qu'on dit, parmi les monuments et les tombeaux, « autour desquels aussi on a vu parfois des fantô- « mes ténébreux, comme doivent être les ombres « d'âmes coupables qui ont quitté la vie avant « d'être entièrement purifiées, et retiennent quel- « que chose de la région visible, et que pour cela « l'œil des hommes peut encore voir. — Cela est « très-vraisemblable, Socrate[1]. »

« Rendrait-on des honneurs aux morts, continue « Xénophon, si on ne pensait pas que leurs âmes « fussent encore douées de quelque faculté? » — Argument populaire, souvent reproduit depuis Xénophon : toute tradition, pour les anciens, avait un caractère de vérité divine.

Les preuves suivantes ont une portée plus philosophique.

« Pour moi, mes enfants, je n'ai jamais pu « croire que cette âme qui vit tant qu'elle réside « dans un corps mortel, en le quittant cesse de « vivre. Je vois, au contraire, que tout le temps « que l'âme habite ce corps périssable, c'est elle « qui le maintient vivant (ζῶντα παρέχεται : même « expression que dans les *Mémorables*)[2]. »

[1] *Phædo.*, 98. — Trad. Cousin, p. 241.
[2] Xénoph., *Cyrop.*, ibid.

Platon dit de même dans le *Phédon :* « Qui fait que « le corps est vivant? — C'est l'âme. — Et en est-il « toujours ainsi? — Comment en serait-il autre- « ment? — L'âme apporte donc avec elle la vie « partout où elle entre? — Cela est certain. — « Y a-t-il quelque chose de contraire à la vie? — La « mort. — L'âme n'admettra donc jamais ce qui est « contraire à ce qu'elle apporte toujours avec elle. »

L'argument, tout psychologique dans Xénophon, est devenu métaphysique dans Platon; mais le principe est le même : c'est l'*animisme* de la philosophie ancienne, qui considéra toujours l'âme comme la cause de la vie. D'où Socrate et ses disciples concluent que l'âme est essentiellement vivante et immortelle par elle-même.

« Je n'ai jamais pu non plus me persuader, dit « encore Xénophon, que l'âme, par cela seul qu'elle « se séparerait d'un corps irraisonnable, viendrait « à perdre la raison. Il est vraisemblable, au con- « traire, que lorsque l'âme a été dégagée, pure et « sans mélange (ἄκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς ἐκκριθῇ), « c'est alors qu'elle jouit le mieux de son intelli- « gence (φρονιμώτατον)[1]. »

« L'âme, dit aussi Socrate dans le *Phédon*, ne pense- « t-elle pas mieux que jamais lorsqu'elle n'est trou- « blée ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par la dou- « leur, ni par la volupté, et que, renfermée en

[1] *Cyrop.*, ibid.

« elle-même et se dégageant, autant que cela lui « est possible, de tout commerce avec le corps, elle « s'attache directement à ce qui est, pour le connaî-« tre?... Aussi, ce qui caractérise le philosophe, « c'est de travailler plus particulièrement que les « autres hommes à détacher son âme du commerce « du corps... Il nous est démontré que si nous vou-« lons savoir véritablement quelque chose, il faut « que nous nous séparions du corps... C'est alors « seulement que nous jouirons de la sagesse dont « nous nous disions amoureux, c'est-à-dire après « notre mort, et non pendant cette vie; et la raison « même le dit, car il est impossible de rien con-« naître *purement* pendant que nous sommes avec « le corps; il faut de deux choses l'une, ou que « l'on ne connaisse jamais la vérité, ou qu'on « la connaisse après la mort, parce qu'alors « l'âme sera rendue à elle-même. Et pendant que « nous serons dans cette vie, nous n'approcherons « de la vérité qu'autant que nous nous éloignerons « du corps; que nous renoncerons à tout commerce « avec lui, si ce n'est pour la nécessité seule; que « nous ne lui permettrons point de nous remplir « de sa corruption naturelle, et que nous nous « conserverons purs de ses souillures, jusqu'à ce « que Dieu lui-même vienne nous délivrer[1]. »

« Quand l'homme se dissout, continue Xéno-« phon, on voit clairement les éléments qui le

[1] *Phæd.*, 37.

« composent se rejoindre aux éléments semblables,
« excepté l'âme qui ne se voit, ni quand elle habite
« le corps, ni après son départ[1]. »

« Ne semble-t-il pas, dit à son tour Platon, que
« c'est aux choses qui sont en composition et qui
« sont composées de leur nature, qu'il appartient
« de se résoudre dans les mêmes parties dont elles
« se composent, et que s'il y a des êtres qui ne
« soient pas composés, ils sont les seuls que cet
« accident ne puisse atteindre? — Cela me paraît
« certain, dit Cébès. — Les choses qui sont tou-
« jours les mêmes et dans le même état, n'y a-t-il
« pas bien de l'apparence qu'elles ne sont pas com-
« posées? Et celles qui changent toujours et ne sont
« jamais les mêmes, ne paraissent-elles pas compo-
« sées nécessairement?... Veux-tu donc, Cébès, que
« nous posions deux sortes de choses? — Je le veux
« bien, dit Cébès. — L'une visible, et l'autre im-
« matérielle. — Je le veux bien. — A laquelle
« de ces deux espèces dirons-nous que notre
« corps est plus conforme et plus ressemblant?
« — A l'espèce matérielle. — Et notre âme, est-
« elle visible ou immatérielle? — Immatérielle...
« Il est évident, Socrate, que l'âme ressemble
« à ce qui est divin, et le corps à ce qui est
« mortel[2]. »

Aussi, quand Criton demande à Socrate : « De
« quelle manière t'ensevelirons-nous? — Comme il

[1] Xénoph , *Cyrop.*, ibid.
[2] *Phœd.*, 80.

« vous plaira, répond Socrate, si toutefois vous
« pouvez me saisir et que je ne vous échappe pas...
« Servez-moi de caution auprès de Criton, mes
« amis, comme il m'en a servi lui-même auprès
« des juges, car il promettait que je resterais à
« Athènes. Vous, au contraire, assurez-le que je ne
« resterai pas ici après ma mort, mais que je par-
« tirai, afin qu'il prenne courage, et qu'en voyant le
« corps de Socrate ou brûlé ou enterré, il ne s'in-
« digne pas des maux qu'on me ferait souffrir, et
« qu'il ne dise pas, pendant les funérailles, que
« c'est moi qu'il expose, qu'il porte ou qu'il ense-
« velit. Sache bien, ô excellent Criton, que parler
« ainsi, c'est non-seulement mal s'exprimer, mais
« commettre une offense envers les âmes. Rassure-
« toi donc, et dès que c'est mon corps que tu
« enterres, enterre-le comme il te plaira, et surtout
« de la manière que tu jugeras la plus conforme aux
« lois. »

Enfin, Xénophon ajoute un dernier argument : « Vous avez remarqué que rien n'est plus sembla-
« ble à la mort que le sommeil, et c'est pendant le
« sommeil que l'âme de l'homme est la plus di-
« vine; elle va jusqu'à entrevoir quelque chose de
« l'avenir, car c'est dans cet état qu'elle possède le
« plus pleinement sa liberté[1]. »

Platon fait également dire à Socrate : « Lors-

[1] *Cyrop.*, ibid.

« qu'un homme mène une vie sobre et réglée, « lorsqu'il se livre au sommeil, après avoir éveillé « en lui la raison, l'avoir nourrie de nobles pen- « sées, de spéculations élevées, et s'être entretenu « avec lui-même ; lorsqu'il a évité d'affamer aussi « bien que de rassasier le désir, afin que celui-ci « se repose et ne vienne point troubler de ses joies « ou de ses tristesses le principe meilleur, mais « qu'il le laisse, seul et dégagé, examiner et pour- « suivre d'une ardeur curieuse ce qu'il voudrait « savoir du passé, du présent et même de *l'ave-* « *nir ;*... lorsque ses yeux se ferment, le principe « de la sagesse seul en mouvement dans le silence « des deux autres, en cet état l'âme entre dans un « rapport plus intime avec la vérité [1]. »

Aux sept arguments que nous venons de citer, Xénophon ajoute une conclusion tout analogue à celle de l'*Apologie* et du *Phédon*. « Si les choses « sont comme je le crois, et que mon âme aban- « donne mon corps, révérez cette âme et faites ce « que je vous demande ; mais s'il n'en est pas ainsi, « si l'âme reste dans le corps et périt avec le corps, « vous, cependant, vénérez les dieux, qui sont im- « mortels, qui connaissent tout et peuvent tout, et « maintiennent l'ordre de l'univers dans une éter- « nelle jeunesse, à l'abri de toute secousse, et inef- « fable en beauté comme en grandeur ; révérez les « dieux, et gardez-vous de faire ou de vouloir rien

[1] *Rép.*, IX, trad. Cous., 185.

« d'injuste et d'impie. Après les dieux, vénérez « l'humanité tout entière qui se renouvelle de gé- « nération en génération... Pour moi, je serai tout « à l'heure en sûreté, et *il ne peut plus m'arriver* « *aucun mal, que je sois avec la Divinité, ou que je* « *sois anéanti* (μήτε ἢν μετὰ τοῦ θείου γένωμαι, μήτε ἂν « μηδὲν ἔτι ὦ [1]). » Ne sont-ce pas les paroles mêmes de l'*Apologie?*

Où donc est ce prétendu désaccord entre Xénophon et Platon? N'est-ce pas un exemple de plus pour réduire à leur juste valeur toutes les contradictions imaginées entre les deux disciples, ou entre les divers ouvrages que chacun d'eux a écrits [2]?

La lecture de l'*Axiochus* ne fait que confirmer tout ce qui précède. « Je me vois avec horreur, dit « Axiochus, gisant sous terre, difforme, privé de « sentiment, devenant pourriture et vers. — C'est « que contre toute raison, mon cher Axiochus, tu « joins la sensibilité et l'insensibilité, et *tu te con-* « *tredis toi-même en action et en parole,* ne réflé- « chissant pas que tu déplores l'insensibilité en « même temps que tu te plains de la putréfaction

[1] *Cyrop.*, ibid.

[2] Ainsi Ast établit un contraste entre le dilemme de l'*Apologie* et le *Phédon*, et il en conclut que l'*Apologie* n'est pas de Platon! Les critiques allemands font beaucoup de raisonnements de cette force; ils voient partout des contradictions. Steinhart lui-même s'est rendu aux raisons données par Ast. (Voy. Ast, *Plat. Leb. und Schrift*, p. 488; et Steinhart, *Einleitung*, p. 246.) La même alternative (immortalité ou néant) se trouve dans Marc Antonin, v. 33.

« et de la privation des plaisirs de la vie, comme si « tu mourais pour vivre encore, et comme si tu ne « passais pas à un état d'insensibilité parfaite ainsi « qu'avant ta naissance... Laisse donc ces enfantil- « lages, et réfléchis qu'une fois les liens de la vie « rompus, quand l'âme est allée au séjour qui lui est « destiné, ce qui reste, ce corps de terre et privé de « sentiment, tout cela n'est pas l'homme. L'homme, « c'est l'âme, cet être immortel, enfermé dans une « prison mortelle... Sortir de cette vie, c'est passer « d'un mal à un bien... Une nature mortelle ne se « serait jamais élevée à une telle hauteur dans ses « actions, jusqu'à porter ses regards vers le ciel et « y observer les révolutions des astres, le cours « du soleil et de la lune, leur coucher, leurs éclip- « ses et leurs retours ; ... elle n'aurait pas comme « fixé pour l'avenir les événements du monde, s'il « n'y avait pas dans l'âme un souffle divin qui lui « donne l'intelligence et la science de toutes ces « merveilles. Ce n'est donc pas à la mort que tu vas, « Axiochus, mais à l'immortalité... Quant aux « récits sur les enfers (racontés par le mage Go- « bryès), vois ce que tu dois en penser ; pour moi, « ma raison ne me permet pas d'y ajouter foi, et je « ne suis parfaitement sûr que d'une chose, c'est « que toute âme est immortelle, et que celle qui « sort de ce séjour terrestre est heureuse. Ainsi, « soit dans le ciel, soit aux enfers, tu seras *néces- « sairement heureux, Axiochus, si tu as été vertueux* [1]. »

[1] *Axiochus*, p. 369, 370.

Une dernière preuve de l'immortalité, par la sanction de la loi morale, se trouve dans le *Gorgias*. La justice humaine est incapable d'accomplir entièrement la grande loi de l'expiation. Les juges de la terre, revêtus d'un corps, jugent des âmes également revêtues de leurs corps, et ils jugent trop souvent d'après l'enveloppe extérieure. Il faut une autre justice ; il faut une âme qui s'adresse à l'âme face à face, sans intermédiaire, et prononce sa condamnation ou son absolution par un décret infaillible, c'est-à-dire l'Ame divine.

Mais si Socrate a admis cette preuve, tant de fois reproduite, elle ne pouvait du moins être la plus importante à ses yeux. On le sait, Socrate admettait que le bien a déjà en lui-même sa récompense, et le mal sa punition. Il eût presque approuvé la maxime stoïque : « Gratuita est virtus; virtutis præmium « ipsa virtus. » Aussi, la morale est-elle pour lui complétement indépendante du dogme de l'immortalité. Xénophon néglige l'argument tiré de la sanction morale, qui n'est pas non plus expressément cité dans le *Phédon*.

La conclusion à laquelle Socrate devait se tenir est celle que Xénophon met dans la bouche de son héros : — Quand l'âme devrait mourir avec le corps, respectez les dieux immortels et l'immortelle humanité; n'admettez dans vos actions et dans vos pensées rien d'injuste ou d'impie.

LIVRE SIXIÈME

DOCTRINES DE SOCRATE

SUR LE BEAU[1]

CHAPITRE PREMIER

LE BEAU DANS LES CHOSES

Beauté et bonté, ces deux qualités que nous avons de nos jours séparées jusqu'à l'excès, ne le furent jamais pour les Grecs. Beau, bon, sont pour eux synonymes; ils en ont même fait un seul mot, καλοκἀγαθός. Socrate trouve cette doctrine passée dans les mœurs; il l'adopte, la confirme, l'étend et la transmet à Platon lui-même.

Considérée dans les choses particulières, la beauté offre un caractère variable et multiple comme les choses mêmes. Et il n'en est pas autrement du bon, qui est aussi relatif à la nature des choses où il se trouve. On se rappelle qu'Aristippe demandait à Socrate « s'il connaissait *quel-« que objet beau* (τι καλόν). — J'en connais beau-« coup. — Ces objets sont-ils donc tous semblables « les uns aux autres? — Quelques-uns sont aussi « dissemblables que possible. — Comment donc « ce qui n'est pas semblable *au beau* (τῷ καλῷ)

« peut-il être beau? » — Aristippe, nous l'avons remarqué déjà, passe du particulier à l'universel, par un sophisme dont Socrate n'est pas dupe. — « Parce « qu'un homme beau pour la course, répond Socrate, « diffère d'un homme beau pour la lutte. La beauté « d'un bouclier fait pour protéger est bien différente « de celle d'un javelot, qui est beau pour être lancé « avec force et vitesse. — Mais tu me réponds comme « quand je demandais si tu connaissais quelque « objet bon. — Tu crois donc que le beau est autre « chose que le bon? ne sais-tu pas que les objets « sont beaux et bons relativement aux mêmes « choses (Πρὸς ταῦτα πάντα καλά τε κἀγαθά ἐστι)? » — Socrate s'appuie ici sur les habitudes du langage. « D'abord, continue-t-il, la vertu n'est pas bonne « pour telle chose et belle pour telle autre. Ensuite « les hommes sont appelés beaux et bons pour la « même chose et *relativement aux mêmes objets.* »

Comme on le voit, Socrate commence par des exemples tirés de l'ordre moral : la bonté et la beauté de l'âme sont la même chose ; plus une âme est parfaite, c'est-à-dire bien conformée en vue de sa fin, et plus elle est belle. Prétendra-t-on que le plus sage, le plus maître de soi-même, le plus courageux, le plus juste, n'est pas aussi le plus beau au point de vue moral? Or c'est à ce point de vue que Socrate se plaçait en toute question, comme au point le plus élevé qu'on puisse atteindre ; c'est là qu'il cherchait la mesure d'après laquelle il faut juger tout le reste. Il devait donc remarquer, dans

le domaine moral, une complète identité entre le bien et le beau. Dès lors, le problème était pour lui résolu, car il n'admettait pas que ce qui est *moralement* vrai se trouvât faux à un autre point de vue. *Moral*, pour lui, se confond avec *rationnel;* ce sont deux termes réciproques, ou plutôt identiques. Donc, si le beau et le bon se confondent moralement, ils se confondent rationnellement; et, comme la raison ne peut pas avoir le dessous dans la nature des choses, Socrate arrive à croire que partout, même dans le monde physique, le bien et le beau doivent se confondre.

Passant aux choses matérielles, il transporte par induction le rapport d'identité découvert, dans le domaine de l'âme, entre le bien et le beau. « Le corps « de l'homme apparaît aussi comme étant beau et bon « relativement aux mêmes choses (πρὸς τὰ αὐτὰ δὲ καὶ « τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων καλά τε κἀγαθὰ φαίνεται). »

On le voit, Socrate prend toujours les deux termes dans la même extension et sous le même rapport, « *relativement aux mêmes objets* » ; sinon, il serait facile d'établir entre eux des oppositions apparentes. Par exemple, l'homme dont le corps est beau est-il bon par là même ? non, si vous entendez *moralement* bon ; oui, si vous entendez *physiquement* bon, ou physiquement parfait; car bonté et perfection sont synonymes pour Socrate, comme nous l'avons vu. Or il est clair que la perfection extérieure du corps consiste dans la beauté extérieure. Demandez-vous maintenant

si le corps dont les formes sont belles est le plus robuste et le plus sain, c'est-à-dire le meilleur *intérieurement?* Ici encore, vous jouez sur les mots comme Aristippe, et vous comparez des termes que vous ne prenez pas sous le même rapport. Puisque Socrate déclare beauté et bonté identiques, il faut évidemment les prendre dans le même sens pour que la discussion soit sérieuse. Les modernes, en lisant Xénophon, ne doivent donc pas entendre par bonté le bien moral ; le mot ἀγαθός a un sens autrement large : il désigne tout ce qui est bon, à quelque titre que ce soit et sous un rap port quelconque.

Ainsi comprise dans son vrai sens, la doctrine de Socrate ne nous paraîtrait plus étrange. En définitive, peut-on citer une chose belle sous quelque rapport qui ne soit pas bonne exactement sous ce même rapport? et réciproquement, partout où il y a un degré quelconque de bonté et de perfection, la beauté ne se retrouve-t-elle pas dans la même mesure? Il est bon de manger pour satisfaire sa faim, dit-on, et cependant cela n'est pas beau. — Socrate l'eût nié avec raison, et eût exigé d'ailleurs plus de précision dans les termes. Il est *bon* de manger, — en quel sens? est-ce moralement? non, c'est plutôt *bon* pour le corps qu'il faut entendre, et seulement pour la santé intérieure. Mais alors, la santé étant la beauté intérieure et comme physiologique, peut-on refuser à Socrate que l'acte de manger soit physiologiquement une

belle chose, admirablement appropriée à sa fin? Manger n'étant bon que sous le rapport physiologique, c'est aussi sous ce rapport seulement que cela est beau. Il est clair que si vous entendez par ce mot la beauté visible, formelle, artistique, on ne pourra plus dire que manger soit beau. Mais on ne dira pas davantage que cela est bon sous ce même rapport. Modifiez l'hypothèse; supposez qu'un homme résolu au suicide, et décidé à se laisser mourir de faim, se laisse plus tard persuader par la voix du devoir, et que, surmontant sa douleur par un acte de courage, il consente à prendre de la nourriture et à traîner de nouveau le poids de sa vie. L'acte de manger devient bon moralement; il devient aussi moralement beau. Socrate le soutiendrait. Il montrerait ainsi que le point de vue moral exprime la plus profonde vérité des choses, et en révèle le mieux le côté rationnel. L'idée du bien ou du parfait est la mesure de toutes choses.

Mais il ne s'est agi jusqu'à présent que de la bonté ou perfection intrinsèque des objets, qui consiste dans leur harmonie avec leur fin propre et intime. C'est ce que Kant appellera la finalité interne ou perfection proprement dite. Il existe une autre sorte de bonté, la bonté extrinsèque, qui consiste dans l'harmonie d'un objet avec quelque fin extérieure à lui-même. Cette finalité externe est l'utilité proprement dite, ou la convenance. Socrate, là encore, reconnaît qu'une chose est belle dans la mesure même où elle est propre à l'usage

auquel on la destine. « Toutes les autres choses dont « usent les hommes sont réputées belles et bonnes, « *relativement à* l'usage auquel elles sont appro- « priées (πρὸς ἅπερ ἂν εὔχρηστα ᾖ). » Et, en effet, supposons, avec Socrate, un javelot à la fois fort et léger, propre à toucher le but, ne dirons-nous pas que c'est un beau javelot sous ce rapport. Demandez-vous si ce javelot est beau pour les yeux? c'est une autre question, et il peut ne pas être beau en ce sens, quoique beau relativement à son usage. Aristippe fait alors à Socrate cette objection : « Un « panier à mettre du fumier est donc une belle « chose? » Socrate eût pu lui répondre par les paroles que Platon prête à Parménide : « Tu es « encore jeune, mon cher ami; la philosophie ne « s'est pas encore emparée de toi, comme elle « le fera un jour, si je ne me trompe, lorsque « tu ne mépriseras plus rien de ces choses; au- « jourd'hui tu regardes l'opinion des hommes à « cause de ton âge[1]. » Dans le fait, un panier à ordures, construit par un bon ouvrier, solide et commode, est beau en ce sens; et la ménagère, d'accord avec Socrate, dira, en le voyant : le beau panier! Ce qui n'est pas beau, c'est le fumier qu'on y met, ou simplement l'idée du fumier que ce panier éveille. Mais le panier en lui-même peut être beau, s'il est bien travaillé, et même extérieurement beau, si les formes en sont bien proportionnées et agréables à la vue. « Assurément, le panier est beau,

[1] *Parm.* (tr. Cousin, 13).

« répond Socrate, et un bouclier d'or est une laide « chose, si le premier est fait d'une manière con- « venable à sa destination, et si le second ne l'est « pas. » En effet, dans les objets de ce genre, qui sont avant tout des objets d'utilité, le beau résultera principalement de l'utile; toute autre beauté sera subordonnée à celle-là et accessoire. « Tu dis « donc, reprend Aristippe, qu'une même chose « peut être belle et laide en même temps? » (Par exemple, un bouclier d'or est beau pour la vue et laid relativement à sa destination.) « Je n'hésiterai « pas plus, répond Socrate, à dire que les mêmes « choses sont bonnes et mauvaises. Ce qui est bon « pour la faim est mauvais pour la fièvre; ce qui « est salutaire pour la fièvre est mauvais pour la « faim. Un genre de beauté pour la course ne con- « viendrait pas à la lutte; ce qui est beau à la lutte « serait laid à la course. Les choses sont belles et « bonnes relativement à la fin à laquelle elles « sont appropriées (πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ); mauvaises et « laides, relativement à la fin qu'elles ne peuvent « remplir. »

Les interprètes entendent ici seulement l'utilité externe. C'est un contre-sens gratuit. Une âme bonne *se trouve bien* (εὖ ἔχει) relativement à sa fin, qui est la sagesse : par là elle est parfaite et belle; un corps sain et robuste *se trouve bien* par rapport à sa fin, et il est beau au point de vue médical; un corps aux belles formes *se trouve bien* par rapport à la fin des formes, qui est de charmer les regards par la pro-

portion, la couleur, etc. : il est beau au point de vue plastique; un bouclier solide et léger *se trouve bien* par rapport à sa fin externe, qui est la défense du guerrier; en ce sens, c'est un beau bouclier : telle est la vraie doctrine de Socrate, qui comprend aussi bien la finalité interne que l'utilité externe. Cette doctrine ne manque pas de bon sens, et on ne verrait pas de nos jours tant de discussions stériles sur le beau, si l'on commençait par déterminer avec exactitude le *rapport particulier* sous lequel on considère les objets. Telle comédie d'Aristophane, fort laide au point de vue de la moralité, peut être belle au point de vue de l'esprit, de l'observation psychologique, du talent de l'auteur, etc., etc. La beauté *des objets* n'est jamais absolue; elle ne l'est pas plus pour Platon que pour Aristote; ce qui n'empêche pas, selon Platon, l'existence d'une beauté absolue en Dieu, qui est aussi le bien absolu. On répète sans cesse que Socrate rejetait la beauté absolue; il la rejetait des objets particuliers, et il avait raison; mais de quel droit en conclure qu'il ne reconnaissait aucun principe de beauté et de bonté supérieur à la nature et à l'homme?

« Quand vous parlez de la beauté d'un *corps*, « d'un *vase*, ou de quelque autre objet, entendez-« vous que cet objet soit beau relativement *à tout* « (πρὸς πάντα καλόν)? — Nullement. » Et en effet, aucun objet particulier ne peut avoir la prétention exorbitante d'être beau relativement à tout, dans tous les sens et sous tous les rapports. Mais si on

eût demandé à Socrate : Dieu est-il beau relativement à tout? il l'eût sans doute affirmé. « C'est « donc, répond Socrate, relativement à son utilité « particulière que chaque objet est beau à em« ployer. » Pour comprendre cette phrase, il faut se rappeler le sens extrêmement large du mot *utilité*, qui embrasse toute cause finale, interne ou externe, morale ou physique. « L'utile est « donc beau, conclut Socrate, relativement à ce « pour quoi il est utile? — Oui. — Le courage « est-il une belle chose? — Une des plus belles. « — Il n'est donc pas utile à de petites choses? « — Non, par Jupiter; mais à de très-grandes. » On voit que Socrate entend par utilité tout rapport de moyens à fin. Dans l'esthétique, comme dans la morale, comme dans la physique, il fait dominer la cause finale, c'est-à-dire le bien. Ce n'est point là un système étroit et superficiel, mais une doctrine dont on a trop méconnu la valeur, quelque incomplète qu'elle soit. Le bon sens spontané des peuples, tel que les langues le révèlent, est plus profond, lui aussi, qu'il ne le semble d'abord. Bon, beau, utile, convenable, se prennent perpétuellement l'un pour l'autre dans toutes les langues. Ce fait est peut-être le pressentiment d'une vérité métaphysique. Socrate tendait à réconcilier dans l'idée de fin et de bien toutes ces notions qui s'opposent entre elles quand on les considère dans la multiplicité de leurs relations réciproques.

On trouve dans le *Banquet* de Xénophon un chapitre qui rappelle celui des *Mémorables*, et qui en précise le véritable sens. « Critobule, tu n'entres « pas en lutte avec Socrate, au sujet de la beauté?... « — J'y consens. Montre-moi, si tu es habile, que tu « es plus beau que moi. — Qu'on approche seule« ment la lumière, dit Socrate... Penses-tu que le « beau se trouve seulement dans l'homme, ou en« core dans quelque autre objet? — Il se trouve « aussi, par Jupiter, dans un cheval, dans un bœuf, « et dans beaucoup de choses inanimées, car je sais « qu'un bouclier est beau, de même qu'une épée et « une lance. — Et comment peut-il se faire que des « choses qui ne se ressemblent point du tout entre « elles puissent toutes être belles? — Si elles sont « bien travaillées en vue de la fonction à laquelle « nous les destinons, ou si elles sont naturellement « appropriées à nos besoins, elles sont en même « temps belles [1]. » C'est la reproduction presque textuelle des *Mémorables*. Mais la suite contient une ironie qui semble d'abord avoir pour but de renverser cette définition du beau. « Sais-tu pourquoi « nous avons besoin d'yeux? — Assurément, c'est « pour voir? — Dans ce cas, mes yeux seraient plus « beaux que les tiens? — Comment? — Parce que « les tiens ne peuvent voir qu'en face, tandis que « les miens, étant proéminents, peuvent voir de « côté. — Tu dis donc que le crabe, parmi les ani-

[1] *Conviv.*, V.

« maux, est le mieux doué pour les yeux. — Tout à « fait ; car il a aussi les meilleurs yeux pour la soli- « dité. — Soit. Et qui a le nez le plus beau, toi ou « moi? — Moi, si les dieux ont fait le nez pour « sentir. Tes narines regardent la terre, et les « miennes s'étalent en haut, si bien qu'elles reçoi- « vent les odeurs de tous les côtés... — Alors, pour « la bouche, je te le cède aussi, dit Critobule ; car si « elle a été faite pour mordre, tu peux mordre un « bien plus gros morceau que moi. Mais, comme tu « as les lèvres épaisses, ne penses-tu pas que mes « baisers soient plus doux? — On dirait, à t'entendre, « que j'ai la bouche plus laide que les ânes. Mais « n'est-ce pas, à ton avis, une preuve assez grande « de ma supériorité en beauté, que les naïades, — « des déesses ! — mettent au monde des silènes, qui « me ressemblent beaucoup plus qu'à toi? »

Ou bien Socrate réfute sa propre définition du beau par cette ironie, — ce qui est inadmissible, — ou bien il fait comprendre la nécessité de déterminer le rapport précis sous lequel on considère un objet beau. Au point de vue de la finalité physiologique, Socrate peut fort bien soutenir qu'il a des organes et des sens plus beaux que Critobule ; mais relativement à la forme extérieure et au plaisir de la vue, il n'a assurément point cette prétention. La *fin* proposée est-elle de charmer les regards et de satisfaire l'esprit par les proportions plastiques et l'harmonie des couleurs ou des formes, les organes de Critobule sont meilleurs, plus utiles, plus con-

venables, plus beaux. La fin proposée est-elle l'accomplissement le plus parfait des fonctions physiologiques, les organes de Socrate peuvent contenir plus de bien, d'utilité et de beauté. Dans tous les cas, la beauté suppose un rapport de moyens à fins; mais les fins varient. Comme il y a des fins plus élevées les unes que les autres, il y a aussi des beautés de différents ordres. La fin la plus haute, dira Platon, constitue la beauté la plus belle; et la fin absolue, qui est le bien parfait, constitue la parfaite beauté.

La doctrine exprimée par Xénophon se retrouve à plusieurs reprises dans Platon lui-même. Voici d'abord un passage du *Premier Alcibiade*, qui confirme remarquablement l'interprétation précédente des *Mémorables*. « Parmi les choses justes, quelques-« unes sont-elles utiles, d'autres non? — Oui. — « Quoi donc! les unes sont donc belles, les autres, « non? — Comment cela? — Quelqu'un te paraît-il « faire des choses laides, mais justes? — Non. — « Mais tout ce qui est juste est beau aussi? — Oui. « — Que sont maintenant les belles choses? sont-« elles toutes bonnes, ou les unes bonnes, les au-« tres non? — Je crois que parmi les choses belles, « quelques-unes sont mauvaises. — Et aussi que « certaines choses laides sont bonnes? — Oui. — « Veux-tu dire ceci? Par exemple, beaucoup d'hom-« mes, dans un combat, pour secourir un ami ou « un parent, ont reçu des blessures et sont morts;

« mais ceux qui n'ont point porté secours quand ils « l'auraient dû, sont revenus sains et saufs. — C'est « cela même. — Un tel secours, tu l'appelles beau, « relativement à l'entreprise de sauver ceux qu'il « fallait sauver, je veux dire le courage. — Oui. « — Mais mauvais relativement à la mort et aux « blessures (κακὴν κατὰ τοὺς θανατούς). — Oui. — Mais « *le courage et la mort ne sont-ils pas choses diffé-* « *rentes?* — Oui. — *Ce n'est donc pas* SOUS LE MÊME « RAPPORT *qu'il est beau et mauvais* de secourir ses « amis (κατὰ ταὐτόν γέ ἐστι καλὸν καὶ κακὸν...). — Il ne « semble pas. — Vois donc si, en tant que belle, « une chose n'est pas bonne aussi, comme dans ce « cas. Sous le rapport du courage, en effet, tu « avoues que le secours est beau. Regarde mainte- « nant si le courage même est bon ou mauvais... » — Ainsi, conclut Socrate, « secourir ses amis dans la « guerre, en tant que beau par la production d'une « chose bonne, le courage, tu l'as appelé beau. — « Oui. — Mais laid, relativement à la production « d'une chose mauvaise, la mort... *En tant qu'une* « *chose est bonne, il faut donc l'appeler belle*, et en « tant que mauvaise, laide? — Oui[1]... » La nécessité de distinguer les divers rapports sous lesquels on considère une chose est ici mise dans tout son jour. Les diverses beautés sont relatives aux divers biens.

« Je prétends que le bon est beau, » dit également Socrate dans le *Lysis*[2]. Et dans le *Gorgias :*

[1] *Prior Alc.*, 115, a. b. c.

[2] *Lys.*, 216, d. et sq.

« Tu ne crois pas, à ce qu'il paraît, que le beau et « le bon, le mauvais et le honteux, soient la même « chose. — Non certes. — Et que dis-tu à ceci? — « Toutes les belles choses en fait de corps, de cou- « leur, de figures, de sons, de genres de vie, les « appelles-tu belles sans aucun motif? Et pour com- « mencer par les beaux corps, quand tu dis qu'ils « sont beaux, n'est-ce point, ou par rapport à l'*u-* « *sage* qu'on en peut tirer, ou en vue d'un certain « *plaisir*, parce que leur aspect fait naître un senti- « ment de joie dans l'âme de ceux qui les regar- « dent? Est-il hors de là quelque autre raison qui « te fasse dire qu'un corps est beau? — Je n'en « connais point. — N'appelles-tu pas belles de « même toutes les autres choses, soit figures, soit « couleurs, pour le *plaisir* ou l'*utilité* qui en re- « vient, ou pour l'un et l'autre à la fois? — Oui. — « N'en est-il pas ainsi des sons, et de tout ce qui « appartient à la musique? — Oui. — Pareille- « ment, ce qui est beau en fait de lois ou de genres « de vie ne l'est pas sans doute pour une autre rai- « son que parce qu'il est, ou utile, ou agréable, ou « l'un et l'autre. — Apparemment. — N'en est-il « point de même de la beauté des sciences? — « Sans contredit, et c'est bien définir le beau, So- « crate, que de le définir, comme tu fais, ce qui « est ou *bon* ou *agréable*[1]. »

Tous ces passages de Platon ont un caractère évi-

[1] *Gorg.*, 474, c. d.

demment socratique. Les diverses définitions du beau qui précèdent ne paraissent plus aussi satisfaisantes à Platon dans le *Premier Hippias*. On a même cru voir, entre ce dialogue et les autres, une opposition radicale.

Il y a, dans le *Premier Hippias*, deux séries de définitions du beau. Les unes sont présentées par Hippias, les autres par Socrate. Celles d'Hippias ne sont point des définitions véritables, mais des exemples particuliers. Le beau, dit grossièrement le sophiste, c'est une belle femme. Quoi donc? demande alors Socrate, une belle cavale n'est-elle pas belle? une belle lyre n'est-elle pas belle? et peut-on dire que la beauté qui appartient à un objet particulier soit le principe de la beauté qui existe dans les autres? Tant qu'on ne sortira point du particulier, on ne trouvera pas la raison du beau. D'ailleurs, la beauté dont parle Hippias n'a rien de fixe : une belle cavale est laide par comparaison avec une belle femme, et une belle femme est laide en comparaison d'une déesse. Est-ce donc là la beauté absolue, la beauté sans mélange?

Hippias cherche alors, au lieu d'un exemple particulier, quelque chose de plus général, et prétend que c'est l'or qui donne aux objets la beauté. On sait que ce métal était d'un grand usage dans les procédés de l'art antique. Mais Socrate répond que l'ivoire n'est pas inférieur à l'or. Le sophiste comprend enfin qu'il faut quitter le domaine des objets physiques, et il place la beauté dans la considéra-

tion, dans la richesse et dans une longue vie. Mais une telle définition est trop étroite encore : elle ne convient pas aux objets de l'art ni de la nature.

Socrate propose alors ses définitions, qui contrastent par leur généralité avec celles d'Hippias. « Le beau est le convenable, le beau est l'utile ; » telles sont les deux définitions de Socrate. Ce sont les mêmes qu'on trouve dans les *Mémorables* de Xénophon, et que nous avons retrouvées dans le *Gorgias* et l'*Alcibiade*. Pourtant Platon les rejette ici, ce qui a paru contradictoire aux commentateurs. Mais il faut bien considérer quel est le véritable objet de la recherche entreprise dans le *Premier Hippias* : il s'agit de déterminer « le *Bedu en « soi, qui orne et embellit toutes les autres choses du « moment qu'elles en participent ; non pas ce qui est « beau, mais ce que c'est que* LE *Beau.* » — « Toutes « les belles choses ne sont-elles point belles par le « Beau? Ce Beau n'est-il pas quelque chose de « réel? » C'est donc l'*Idée du beau* dont le *Premier Hippias* cherche la détermination. Dès lors, le point de vue socratique, qui considère les Idées, non dans leur séparation (τὸ χωριστόν), mais dans leur *immanence* aux objets, se trouve subordonné au point de vue platonicien de la *transcendance*. Les définitions de Socrate, fort acceptables pour Platon au premier de ces points de vue, deviennent insuffisantes, relatives et provisoires, quand il s'agit du *Beau en soi*, simple, un, absolu. La convenance et l'utilité, quoique pouvant, aux yeux de Platon

comme de Socrate, être mises en équation avec les *choses* belles, dont elles sont inséparables dans la mesure même où ces choses sont belles, ne peuvent cependant être identifiées avec *le Beau en soi*, dont elles ne sont que des dérivés et des manifestations particulières. Parce que les *choses* belles sont les choses *convenables*, *utiles*, *agréables*, il ne s'ensuit pas que *le Beau lui-même* soit la *convenance*, l'*utilité*, le *plaisir* [1]. La vraie pensée de Platon, c'est que le Beau est identique avec la perfection ou le Bien [2]. Et il n'entend pas seulement par là, comme l'ont cru quelques interprètes, le bien moral. Il s'agit de ce Bien qui est le principe suprême des Idées. Quant à l'identité du bien moral et de la beauté morale, ce n'est qu'une application particulière de la même doctrine.

Or, cette équation du bien et du beau dans l'absolu n'est que la pensée de Socrate poussée à ses dernières limites, et transportée par Platon au sommet de la métaphysique. Le *Premier Hippias* n'est donc point la négation du principe socratique, si souvent reproduit par Platon lui-même : « Ce

[1] Voir, dans notre *Philosophie de Platon*, tome Ier, comment Platon réfute ces doctrines.

[2] Voir *Gorgias*, loc. cit. et *Timée* 24 *b* : « Tout ce qui est beau est bon. » *Philèbe*, 28 *c* : « Si nous ne pouvons saisir le bien sous une seule « idée, saisissons-le sous trois idées : celles de la beauté, de la propor« tion et de la vérité. » Le beau est ici un aspect du bien, la *splendeur du bien* et non du vrai, comme on le dit si souvent. Au témoignage de Clément d'Alexandrie, Antipater avait écrit un livre sur cette doctrine de Platon, que le beau n'est autre chose que le bien. (*Strom.*, v, 204.) — Voir notre *Philosophie de Platon*, tome Ier.

« qui est bon est beau, ce qui est beau est bon; » c'en est, au contraire, la confirmation dialectique. La *convenance*, l'*utilité*, le *plaisir*, n'étant point le *Bien absolu*, ne peuvent être donnés comme définition adéquate du Beau absolu, objet du dialogue; si, au contraire, on considère la beauté dans les choses, il redevient vrai de dire qu'elle y apparaît comme *convenance*, *utilité*, ou *agrément*, en d'autres termes, qu'elle est partout où il y a un bien quelconque, et dans la mesure même de ce bien.

En résumé, Platon, quoique dépassant le point de vue socratique, ne prétend pas le détruire. Le maître et le disciple, en dernière analyse, sont d'accord pour dire : le beau est le bien. Seulement, Platon, analysant ce principe général, y trouve les deux conséquences suivantes :

1° Le beau particulier est le bien particulier : convenance, utilité, agrément. (Question de l'immanence, à laquelle, selon Aristote, s'est arrêté Socrate.)

2° Le Beau en soi est le Bien en soi, dont aucune chose particulière ne peut fournir la définition adéquate. (Point de vue de la séparation ou transcendance, propre à Platon, selon Aristote, et auquel conduit le *Premier Hippias*.)

CHAPITRE II

LE BEAU DANS LES ARTS

Diogène de Laërte nous dit que Socrate commença par être sculpteur, et qu'on voyait même de lui les *Grâces voilées* dans l'Acropole. Les *Mémorables* de Xénophon nous représentent Socrate conversant avec des artistes, et leur donnant des conseils sur leur art. « Il alla voir un jour le peintre « Parrhasius. — La peinture, lui dit-il, n'est-elle « pas la représentation des choses visibles? Vous « imitez avec des couleurs les creux et les saillies, « le clair et l'obscur, la mollesse et la dureté, le « poli et la rudesse, la fraîcheur de l'âge et la dé« crépitude. — Cela est vrai[1]. » Le *moyen* qu'emploient les arts, l'imitation de la nature, est ici fort bien indiqué. Socrate montre ensuite que ce moyen a pour but d'exprimer une beauté supérieure à celle qu'on trouve dans les objets particuliers, et réunissant leurs qualités sans leurs défauts. « Si

[1] *Mém.*, III, 1.

« vous voulez représenter les belles formes (καλὰ « εἴδη), comme il est difficile de trouver un seul « homme qui n'ait aucune imperfection, vous ras- « semblez plusieurs modèles, et prenez de chacun « ce qu'il a de beau, pour en faire un corps accom- « pli dans son ensemble. » Ainsi, à l'imitation de la nature, succède la *correction* et la combinaison des éléments naturels. Mais Socrate ne se contente pas de la représentation physique, il veut l'*expression* morale. « Quoi? ce qui vous gagne le plus « (πιθανώτατον), le plus agréable, le plus charmant « (φιλικώτατον), le plus désirable, le plus aimable, le « caractère de l'âme enfin (τῆς ψυχῆς ἦθος), l'imitez- « vous, ou est-ce inimitable?—Eh! comment imi- « ter ce qui ne dépend ni de la proportion, ni de la « couleur, ni d'aucune des choses que tu as détail- « lées, ce qui enfin ne se peut voir? » Ce passage montre chez Socrate une idée de l'art plus élevée que chez ses contemporains. Un Parrhasius se contente des formes visibles, et croit l'expression morale intraduisible par les couleurs; Socrate, au contraire, songe toujours et partout à l'âme; et, en recommandant aux artistes de l'exprimer, il ouvre aux arts leur véritable voie. « Ne remarque-t-on pas « dans les regards tantôt l'amitié, tantôt la haine? « — Oui. — Ces deux passions peuvent donc être « imitées dans les yeux? — Assurément. — Trou- « ves-tu le même caractère de physionomie à ceux « qui prennent part au bonheur ou au malheur de « leurs amis, ou à ceux qui n'en sont point touchés?

« — Non certes, car le visage que l'on montre à ses « amis heureux est aussi riant qu'il est triste dans « leur infortune. — Voilà donc encore des passions « qu'on peut représenter. — Il est vrai. — Un air « de grandeur et de noblesse, un air humble et ab- « ject, la modestie, la prudence, l'insolence, la « rusticité, tout cela se montre sur le visage et dans « le geste, dans l'action et même dans le repos. — « Oui. — Nouveaux caractères que l'art peut expri- « mer. — Sans doute. — Et qui crois-tu qu'on « aime le plus à voir, de l'homme dont l'extérieur « décèle un caractère doux, heureux, aimable, ou « de celui qui n'offre que des inclinations haïssa- « bles, viles et méchantes? — En effet, Socrate, « quelle différence entre l'un et l'autre ! » La beauté artistique finit donc par se résoudre dans la beauté morale. Socrate parcourt ici instinctivement une échelle dialectique qui rappelle celle du *Banquet* de Platon. Il nous montre les arts contemplant d'abord plusieurs beaux corps, puis les réunissant par leurs qualités communes dans un tout harmonieux, qui est la beauté physique (τὰ καλὰ εἴδη). Mais la beauté physique, à son tour, exprime l'âme. Les âmes ont des qualités multiples, les unes bonnes, les autres mauvaises, les unes belles, les autres laides; l'artiste doit préférer les premières, et les réunir en un tout harmonieux qui est la beauté morale. Ainsi, dans Socrate, le dialecticien soumet les arts aux lois de sa méthode, le psychologue les rappelle à l'expression de l'âme, et le moraliste, au fond de

l'âme elle-même, veut retrouver le bien. Platon verra dans l'art une série de moyens et de fins : le corps est fait pour exprimer l'âme, qui est sa fin; et l'âme est faite pour exprimer le bien, qui est la fin suprême de tous les êtres. On ne peut méconnaître dans la page précédente le germe déjà développé de l'esthétique platonicienne. Seulement, l'*Idée* métaphysique du *beau en soi*, que contemple l'artiste, demeure étrangère à Socrate, quoiqu'elle semble entrevue sous la forme du *bien*.

« Socrate, continue Xénophon, était allé un jour « chez Cliton le sculpteur. — Je vois bien que tu « représentes avec beauté l'athlète à la course, le « lutteur, le pugile, le pancratiaste; mais le carac- « tère de vie qui attire surtout l'âme (ψυχαγωγεῖ), « comment l'imprimes-tu à tes œuvres? » Les formes plastiques ne produisent que la beauté; l'âme vivante, *aimable* et *désirable*, produit la grâce, plus belle encore que la beauté.

Comme Cliton hésitait et tardait à répondre, « C'est peut-être, lui dit Socrate, en conformant tes « statues à tes modèles vivants, que tu les montres « plus animées? — Voilà tout mon secret. — Sui- « vant les différentes postures du corps, certaines « parties s'élèvent, tandis que d'autres s'abaissent; « quand celles-ci sont pressées, celles-là fléchis- « sent; lorsque les unes se tendent, les autres se « relâchent : n'est-ce pas en imitant cela que tu « donnes à l'art la ressemblance de la vérité? — « Précisément. — Cette imitation des actions du

« corps ne cause-t-elle pas un certain agrément « (τέρψιν) aux spectateurs? — Assurément. — Il « faut donc exprimer la menace dans les yeux des « combattants, la joie dans le regard des vain- « queurs. — Oui certes. — Il faut donc que le « sculpteur exprime par la forme les actions de « l'âme (τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τῷ εἴδει προσεικάζειν). » — Platon, allant plus loin dans la même voie, fera dire à Socrate, dans le *Philèbe*, que les corps et les autres objets n'ont rien de beau par eux-mêmes, et qu'ils empruntent toute leur beauté à l'âme, comme leur bonté : « Μηδὲν ἀγαθὸν εἶναι μηδὲ καλόν, μήτε ἐν σώμασι, « μήτε ἐν πολλοῖς ἄλλοις, πλὴν ἐν ψυχῇ[1]. » De plus, l'âme emprunte toute sa beauté au bien, et c'est le bien qui est le dernier objet de l'art. « En quoi « ferons-nous consister la beauté d'une figure ou « d'une mélodie? Dis-moi, les gestes et le ton « de voix d'un homme de cœur, dans une si- « tuation pénible et violente, ressemblent-ils à « ceux d'un homme lâche en pareille circonstan- « ce?... Toute figure, toute mélodie qui exprime « les bonnes qualités de l'âme ou du corps, soit « elles-mêmes, soit leur image, est belle : c'est « tout le contraire si elle en exprime les mauvaises « qualités[2]. »

En résumé, Socrate demande aux artistes de ne pas se borner à l'imitation physique des choses, mais d'atteindre à l'expression du beau. Il recon-

[1] *Phil.*, 5[illegible], b.

[2] *Lois*, II, 77, 78.

naît, en outre, deux conditions de beauté : 1° la vie, qui résulte de la manifestation de l'âme, par le moyen des mouvements, des attitudes, des gestes, du regard; 2° un certain idéal encore vague, qu'il place dans le bien moral et la vertu, parce que la vertu est la beauté de l'âme.

Platon acceptera tous ces éléments de la beauté; mais la première condition, la *vie*, sur laquelle Socrate insiste avec tant de force, ira diminuant peu à peu dans les théories de Platon, pour faire place à la régularité géométrique et à l'immobilité hiératique des formes. Au contraire, la seconde condition du beau, l'*idéal*, prendra dans Platon une importance supérieure. En outre, Platon finira par absorber entièrement le beau dans le bien, et, qui plus est, dans le bien moral. De là l'austérité de son esthétique, et l'asservissement complet de l'art à la volonté du législateur. Si Platon eût laissé au mot de *bien* le sens tout métaphysique qu'il lui donnait d'abord, il eût évité ces excès : car, quand on admet qu'il y a beauté partout où il y a un degré de bien quelconque, physique ou moral, le domaine des arts redevient infini, comme le bien même entendu en ce large sens, au lieu d'être renfermé dans les limites trop étroites de la moralité; partout où il y a de la vie, de la pensée, de l'activité, du sentiment, ou même simplement de l'être, il y a déjà une beauté plus ou moins rudimentaire que l'artiste peut s'efforcer de reproduire et d'interpréter. Ici encore, pour corriger

la doctrine socratique, il est peut-être inutile d'en sortir; il faut, au contraire, y entrer plus profondément, et pousser jusqu'au bout l'équation entre le beau et le bien.

Socrate ne nous présente point, sur ce sujet, le caractère exclusif et systématique des théories platoniciennes. Tout en reconnaissant le bien moral pour la plus belle des beautés, il reconnaît aussi des beautés inférieures; et jusque dans les ouvrages des artisans les plus humbles il conçoit la possibilité d'un certain mérite artistique. Par exemple, une cuirasse peut avoir son genre de beauté, qui résultera, cette fois, non d'une finalité interne, mais d'une heureuse appropriation à sa fin extérieure. Les proportions intrinsèques se trouvent ici subordonnées aux proportions extrinsèques et à la convenance : il faut, avant tout, que la cuirasse s'adapte bien au corps et lui convienne. « Un « jour, Socrate entra dans la boutique de l'ar« murier Pistias, qui lui montra des cuirasses « bien faites. — En vérité, lui dit-il, j'admire l'in« vention de cette armure qui couvre le corps dans « les parties où il a besoin de défense, sans empê« cher les bras de se remuer. Mais, dis-moi, pour« quoi vends-tu tes cuirasses plus cher que les « autres armuriers, quoiqu'elles ne soient ni plus « fortes, ni meilleures? — C'est que je les fabrique « mieux proportionnées. — Est-ce par le poids ou « par la mesure que tu prouves leur proportion, et « que tu les estimes plus? car tu ne donnes à

« toutes ni le même poids ni la même grandeur, « s'il est vrai, comme je le pense, que tu en fasses « d'assorties aux différentes tailles. — Il faut bien « qu'elles puissent s'ajuster, car autrement à quoi « servirait une cuirasse? — Mais n'y a-t-il pas des « corps bien proportionnés, et d'autres qui ne le « sont pas? — Sans doute. — Comment donc fais-tu « une cuirasse d'une belle proportion pour un « corps mal proportionné? — En l'ajustant à la « taille; dès qu'elle va bien, elle est d'une belle « proportion. — Si je ne me trompe, *tu considères les* « *proportions non en elles-mêmes, mais par rapport* « *aux personnes*. Ainsi, tu diras qu'un bouclier est « bien proportionné s'il l'est pour celui qui doit s'en « servir; peut-être y a-t-il dans cette convenance « un autre avantage qui n'est point à mépriser. — « Enseigne-moi là-dessus ce que tu sais, Socrate. « — Une armure qui va bien fatigue moins de son « poids, sans être en effet plus légère que celle qui « va mal... On dirait que c'est, non pas un fardeau, « mais un appendice du corps. » Il y a là une pensée assez profonde et toute socratique : c'est que la chose la mieux faite au point de vue de la beauté est en même temps la plus utile; l'élégance véritable et la commodité vont ensemble. Une chose brillamment ornée, mais incommode et mal appropriée à sa fin, contient en elle-même un certain désordre choquant et une sorte d'inconvenance qui qui nuit à la beauté. Le beau se trouve donc dans le simple et dans le naturel. — Cette idée d'une

intime harmonie entre le beau et le convenable ou l'utile est bien socratique. Elle ne mérite pas, d'ailleurs, nous l'avons vu, les dédains de quelques interprètes. Il y a réellement en toutes choses une certaine finalité, interne ou externe, supérieure ou inférieure, que l'artiste doit respecter, s'il veut faire un bel ouvrage ; et cette finalité est en même temps une utilité. « Tu viens de dire, Socrate, ce qui « donne, selon moi, un très-grand prix à mes ou- « vrages, quoiqu'il y ait des personnes qui achètent « de préférence des cuirasses ciselées et dorées. — « Mais si, séduits par ces embellissements, ils achè- « tent des cuirasses qui s'ajustent mal, n'achètent- « ils pas alors un objet incommode bien ciselé, bien « doré? » — Une cuirasse dorée et disproportionnée n'est donc pas la plus belle, parce que la cuirasse n'a pas pour fin de briller, mais de défendre le soldat, en s'harmonisant avec les formes de son corps.

Socrate exagérait parfois cette doctrine de la finalité et de l'utilité dans le beau. Il eut certainement de l'architecture une idée trop étroite. C'est que l'architecture est un de ces arts mixtes dans lesquels la finalité externe vient se joindre à la finalité interne, l'utilité à la beauté intrinsèque. Il en est de même de l'éloquence. Socrate, frappé surtout du rapport d'utilité extérieure, ne comprend pas qu'on puisse faire ici de l'art pour l'art. « Il disait que la commodité d'une « maison en constitue la véritable beauté, to

« c'était donner le meilleur principe de con-
« struction. Or, voici comment il raisonnait. —
« Quand on veut bâtir une maison, ne doit-on pas
« s'étudier à la rendre en même temps agréable et
« commode? — Cette proposition étant avouée :
« — N'est-il pas à désirer, ajoutait-il, qu'elle soit
« fraîche pendant l'été, et chaude en hiver? — Ce
« point étant accordé : Eh bien, continuait-il, quand
« les maisons regardent le midi, le soleil pénètre
« en hiver dans les appartements; et en été, pas-
« sant au-dessus de nos têtes et par-dessus les
« toits, il procure de l'ombre. Il faut par consé-
« quent donner de l'élévation aux édifices qui
« sont au midi, pour que les appartements reçoi-
« vent le soleil en hiver, et tenir fort bas ceux qui
« sont exposés au nord, afin qu'ils soient moins
« battus des vents froids. En un mot, la maison la
« plus belle et la plus agréable est celle qui fournit
« la retraite la plus agréable en toute saison, et où
« l'on renferme avec le plus de sûreté ce que l'on
« possède. Quant aux peintures et autres orne-
« ments, ils ôtent plus de plaisir qu'ils n'en pro-
« curent. Il faisait observer encore que les endroits
« très-élevés et très-peu fréquentés conviennent
« aux autels et aux temples. Il est agréable, en
« priant, d'avoir un jour pur, et d'approcher des
« temples sans être souillé. » — Cette dernière observation de Socrate part d'un sentiment assez délicat des convenances artistiques et religieuses.

On retrouve le même esprit psychologique et

pratique, rapportant tout aux sentiments et aux actions de l'âme, jusque dans l'entretien avec la courtisane Théodota. Il ne faut attendre d'un philosophe grec aucune pruderie, aucun de ces raffinements de pudeur qui sont parfois bien près d'être impudiques, suivant l'expression de Milton. Socrate converse avec tout le monde, aussi bien avec la courtisane qu'avec Alcibiade. Amoureux du beau, comme tous les Grecs, il va voir Théodota posant devant un peintre, comme il fût allé voir le tableau une fois achevé. Il engage un entretien dialectique et demi-ironique sur l'art de plaire, parce que tout sujet est bon à qui veut philosopher. De là Socrate s'élèvera plus haut. Il fait d'abord comprendre à Théodota que la beauté des formes ne suffit pas pour charmer et séduire les cœurs ; il faut que cette beauté s'anime par l'expression des sentiments de l'âme : tendresse, pitié, joie ; il faut qu'elle ajoute à son prix, en mettant à profit les lois psychologiques du désir et de la passion ; qu'elle refuse ou accorde à propos ses faveurs, suivant les dispositions de ceux qui l'admirent ; enfin, l'art de plaire, comme tous les arts, suppose une certaine connaissance du cœur humain. C'est là le vrai *philtre*, la vraie *incantation*. Sur la fin de l'entretien, le ton s'élève peu à peu ; et au-dessus des charmes de la courtisane, Socrate laisse entrevoir les charmes plus austères, mais plus puissants et plus durables, de la Sagesse, dont il est l'amant, et dont il inspire l'amour. « Viens donc souvent me voir, dit Théo-

« dota. Et Socrate, badinant sur ses loisirs : — « Mais, Théodota, il ne m'est pas facile d'avoir du « loisir, car beaucoup d'affaires privées ou publi- « ques m'occupent ; puis, j'ai des *amies* qui ne me « permettent de les quitter ni le jour ni la nuit, « car elles apprennent de moi des philtres et des « incantations. » Ces amies, ce sont les *Vertus*, que le philosophe, par son enseignement, rend aimables et désirables, comme s'il leur communiquait un charme magique et un philtre d'amour. Théodota ne comprend pas l'ironie : toute plongée dans la vie des sens, elle ne voit pas le monde intelligible où vit déjà Socrate. « Tu connais « donc aussi ces choses! dit-elle, voulant parler « des philtres et des incantations. — Pour quelle « raison penses-tu donc, répondit Socrate, qu'A- « pollodore ici présent et Antisthènes ne me « quittent jamais? pourquoi Cébès et Simmias de « Thèbes viennent-ils auprès de moi ? Sache-le bien, « tout cela ne peut se faire sans beaucoup de phil- « tres, d'incantations et de charmes. — Prête-moi « donc ce charme, dit Théodota, pour que j'en « fasse d'abord l'essai sur toi-même. — Mais, par « Jupiter, *je ne veux pas être attiré vers toi ;* mais, « au contraire, *que tu viennes à moi.* — Je vien- « drai, dit-elle ; reçois-moi seulement. — Je te « recevrai, dit Socrate, pourvu qu'il n'y ait point « déjà au dedans *une amie plus chère que toi.* » — Cette amie, que Socrate désigne par une ironie gracieuse, et qu'il préfère à toutes les séductions de la

beauté physique, c'est la Sagesse, qui exciterait en nous, si elle pouvait devenir visible, d'ineffables amours. N'est-ce pas la sagesse qui, prêtant à Socrate une partie de ses charmes, attire auprès de lui un cortége d'amants, — non les amants du corps, mais les amants de l'âme?

CHAPITRE III

THÉORIE DE L'AMOUR

Les doctrines de Socrate sur le beau sont intimement liées à sa théorie de l'amour. Aux degrés divers de la beauté correspondent les degrés divers de l'amour, depuis le plus humble jusqu'au plus sublime.

« Je ne sais qu'une petite science, disait Socrate, « l'amour. Mais, dans cette science, j'ose me vanter « d'être plus profond que tous ceux qui m'ont pré- « cédé et que ceux de notre siècle[1]. » Ce que Socrate appelait, avec son ironie habituelle, une petite science, est véritablement, à ses yeux, la science tout entière : l'amour, c'est encore ce qu'on pourrait appeler la dialectique des genres et des causes finales. En même temps que l'esprit s'élève de pensées en pensées, le cœur s'élève de sentiments en sentiments. Même point de départ : les

[1] Voir le *Théagès*, trad. Cousin, 256.

choses visibles; même but à atteindre, le bien invisible, où Platon verra tout ensemble un foyer de lumière et de chaleur, de connaissance et d'amour.

Sans l'*amour de la sagesse*, il n'y a point de *philosophie*. Aussi l'*amour*, dit Platon, est-il essentiellement *philosophe*[1], et le philosophe, à son tour, est naturellement amoureux. Voilà pourquoi Socrate parle à chaque instant de l'amour.

Outre ce premier lien que l'amour établit entre l'âme du philosophe et la sagesse, il en établit d'autres entre les diverses âmes qui tendent en commun vers un même but. La *dialectique*, nous a dit Xénophon, est la recherche du bien *en commun;* elle suppose donc, outre l'amour du bien, une mutuelle sympathie entre ceux qui le poursuivent. De là une importante distinction entre la manière d'instruire propre à Socrate et celle des sophistes: Celle-ci était tout intellectuelle et parfaitement indépendante du cœur. Le sophiste vend sa science à celui qui le paye, comme une marchandise qui circule parmi des indifférents[2]. Nul lien entre le maître et le disciple, pas plus qu'entre le marchand et l'acheteur. Mais ce n'était point par des leçons régulières et des cours, comme les sophistes, ni par des livres, comme les modernes, que Socrate avait acquis tant d'influence sur l'esprit de ses concitoyens, et qu'il répandait autour de lui les lumières et l'instruction. Au lieu de l'appareil

[1] Voir le *Banquet*.

[2] *Mém.*, IV, *loc. cit.*

souvent stérile d'une science d'école, factice et maniérée, tout son art consistait à mettre ceux qui le fréquentaient en contact plus ou moins intime avec son âme, pour féconder et développer la leur par le charme de la sympathie. Où manquait la sympathie, Socrate lui-même ne pouvait rien. Cet instinct mystérieux, a-t-on dit avec justesse, dont la source semble se cacher dans des causes placées hors de la volonté de l'homme, ce lien qui unit les cœurs à leur insu et souvent même en dépit d'eux, ce rapport à la fois irrésistible et inexplicable, était nécessaire à Socrate pour qu'il pût agir et être utile, et l'amitié était pour lui la condition et l'instrument de toute grande et noble influence. Aussi, à vrai dire, n'avait-il point d'élèves, mais des jeunes gens qui s'attachaient à lui. Il causait et vivait avec eux; c'était là son enseignement[1]. C'est cette puissance sympathique que l'auteur du *Théagès*, quel qu'il soit, a voulu représenter, et qu'il a exagérée jusqu'au mysticisme. « Le plus grand « nombre, tant qu'ils sont avec moi, profitent « d'une manière surprenante; mais ils ne m'ont pas « plutôt quitté, qu'ils retournent à leur premier « état, et ne diffèrent en rien du commun des « hommes. C'est ce qui est arrivé à Aristide, fils « de Lysimaque et petit-fils d'Aristide. Pendant « qu'il fut avec moi, il profita merveilleusement en « fort peu de temps; mais ayant été obligé de partir « pour quelque expédition, il s'embarqua. A son

[1] Voir Cousin, argument du *Théagès*.

« retour..., étant venu me voir : — En vérité, « Socrate, me dit-il, il m'arrive une chose bien « ridicule. — Et quoi donc? — C'est qu'avant de « m'embarquer, j'étais en état de m'entretenir « avec qui que ce fût, et n'étais inférieur à per- « sonne dans la conversation ; aussi je recherchais « la compagnie des hommes les plus distingués, au « lieu que présentement c'est tout le contraire; dès « que je sens qu'une personne est bien élevée, je « l'évite, tant j'ai honte du peu que je suis. — Et « cette faculté, lui demandai-je, t'a-t-elle aban- « donné tout à coup ou peu à peu? — Peu à peu, « me répondit-il. — Et comment te vint-elle? Est- « ce pour avoir appris quelque chose de moi, ou « de quelque autre manière? — Je vais te dire, « Socrate, une chose qui paraîtra incroyable, mais « qui est pourtant très-vraie. Je n'ai jamais rien « appris de toi, comme tu le sais fort bien. Cepen- « dant, je profitais quand j'étais avec toi, même « quand je n'étais que dans la même maison, sans « être dans la même chambre; quand j'étais dans « la même chambre, j'étais mieux encore; et quand, « dans la même chambre, j'avais les yeux fixés sur « toi, pendant que tu parlais, je sentais que je « profitais plus que quand je regardais ailleurs; « mais je profitais bien plus encore lorsque j'étais « assis auprès de toi, et que je te touchais. Main- « tenant, ajoute-t-il, c'est en vain que je me cher- « che moi-même [1]. »

[1] *Théagès*, Cousin, 260, ss.

Sous les exagérations de ces paroles, on reconnaît cependant ce charme sympathique, cette sorte d'incantation dont Socrate parlait à Théodota, et qu'il se flattait de posséder. Son charme, il le tenait de l'amour, — d'abord de son amour pour le bien, sorte de flamme communicative; puis de son amour pour les âmes de ceux avec qui il vivait et conversait.

Maître d'amour en même temps que maître de sagesse, Socrate s'efforçait d'initier les jeunes gens de son époque aux nobles passions et au culte de la vraie beauté.

Convertir en une affection pure et généreuse les amours impurs, si fréquents dans la jeunesse grecque, tel était le problème. Au lieu de choquer ouvertement les coutumes de son époque, Socrate s'efforce de les ennoblir sans les détruire; il emprunte leur langage aux passions mêmes qu'il veut combattre, comme pour mieux donner le change et pour remporter une victoire plus sûre. « Souvent « il se disait amoureux de quelqu'un; mais il s'at- « tachait évidemment, non à la beauté du corps, « mais aux bonnes dispositions de l'âme pour la « vertu[1]. » Il savait, à l'occasion, flétrir avec énergie les égarements de ses contemporains. « S'étant « aperçu que Critias, épris d'Euthydème, voulait en « jouir à la manière de ceux qui abusent de leur « corps pour satisfaire à leurs désirs amoureux, il « s'efforça de l'en détourner..., et dit que, selon

[1] *Mém.*, IV, 1.

« lui, Critias avait quelque ressemblance avec un « porc, puisqu'il voulait se frotter contre Euthy-« dème, comme les porcs se frottent contre les « pierres[1]. » — « Malheureux! disait-il encore à « Xénophon, sais-tu ce qui t'arriverait, si tu don-« nais un baiser à un joli garçon? Ignores-tu que de « libre tu deviendrais aussitôt esclave? que tu dé-« penserais beaucoup pour des plaisirs funestes? « que tu n'aurais plus de cœur à rechercher ce qui « est beau et bien? que tu serais contraint de pour-« suivre ce que ne poursuivrait pas même un fou? » Ainsi, outre la honte de l'action physique, Socrate reproche à ces amours contre nature d'enlever à l'âme le plus grand de ses biens, la *liberté* de l'esprit, sans laquelle il n'y a point de progrès vers la sagesse.

Il ne faut pas cependant demander à Socrate une délicatesse de pudeur que l'antiquité grecque n'a malheureusement point connue. Il fait aux penchants vicieux des concessions qui rappellent ces étranges compromis entre l'âme et le corps, familiers tout à la fois aux écoles cyniques et aux écoles mystiques : « En amour, il était d'avis que « ceux qui ne peuvent maîtriser leur fougue, s'a-« dressent à des êtres tels, que l'âme les repous-« serait sans un impérieux besoin du corps, et que « ce besoin, une fois satisfait, ne laisse après lui « aucune préoccupation. » Il y a dans Socrate quelque chose d'Antisthènes, accordant au corps sa

[1] *Mém.*, I , I.

pâture pour rendre à l'âme sa liberté; cyniques, stoïques, mystiques, diront avec Socrate que le matériel est sans prix, τὸ ἄφρον ἄτιμον, et que les fonctions physiques sont conséquemment indifférentes. Du reste, les mœurs de Socrate furent plus irréprochables que ses doctrines mêmes : « Il s'abs- « tenait plus aisément de tout commerce avec les « plus beaux et les mieux faits, que les autres « avec les plus laids et les plus déplaisants[1]. » On se rappelle le récit d'Alcibiade dans le *Banquet*. Ajoutons que, d'après la tradition, Alcibiade se mit à rire quand le physionomiste Zopyrus jugea que Socrate était enclin à l'amour. Outre le témoignage des compagnons de Socrate, nous avons sur ce point le témoignage indirect de ses ennemis eux-mêmes. Mélitus ne lui reprocha aucune corruption de ce genre; Aristophane, parmi tant de griefs et de calomnies, n'a porté aucune accusation contre la pureté de ses mœurs.

Les ennemis de Socrate craignirent sans doute de décréditer leur fable s'ils attaquaient Socrate sur ce sujet. S'il y eût donné prise, Dieu sait comme la licence comique s'en serait égayée! — Quelqu'un prétendra peut-être que ce vice était si commun à Athènes, qu'on n'en faisait un crime à personne. Il était commun sans doute; mais il paraît clairement, par les *Chevaliers* d'Aristophane, et par l'*Oraison d'Eschine contre Timarque*, que c'était une raison légitime d'exclusion pour les charges de l'État.

[1] *Mém.*, I, III, 14.

Xénophon, dans le *Banquet*, oppose les coutumes des Thébains, qui toléraient ce genre d'amours, à celles des Athéniens, chez qui c'était chose déshonorante : ἐπονειδιστά [1].

L'entreprise de Socrate, nous l'avons dit, fut de tourner au profit de la vertu les habitudes vicieuses de ses contemporains, de purifier et en quelque sorte de sanctifier l'amour. Il ne sut pas trouver le véritable remède dans un retour à la nature, dans le culte de la femme; mais ce n'est pas lui qu'il faut accuser, c'est son époque. Si même il est un Athénien qui ait approché de la vérité dans cette question, c'est Socrate. N'avons-nous pas vu l'idéal qu'il se formait de la famille, cette communauté de sentiments et de pensées qu'il y voulait introduire; ce rôle de providence intérieure donné à la femme, tandis que l'homme doit se faire la providence extérieure de la maison; enfin, cette admiration et cet amour de l'époux pour l'épouse, qui va jusqu'à faire du premier le volontaire *serviteur* de la seconde? C'était de ce côté, sans aucun doute, que se portaient les secrètes préférences de Socrate; c'est dans le sein même de la famille qu'il rêvait d'établir le sanctuaire de l'amour; mais les mœurs des Athéniens faisaient de ce rêve presque une utopie. La constitution primitive de la famille grecque était exclusi-

[1] *Aristophanes*, *Equites*, v. 876. Schol. *Eschin. Or. c. Tim.*, p. 175, a. — Cf. Gesner, Mém. de l'acad. des sc. de Gœttingue, 1752 : *Socrates sanctus pæderasta*: et Schweighœuser, *Mores Socratis*, Strasbourg, 1785, in-4°.

vement religieuse. Elle était solidement appuyée sur certaines croyances, mais nullement sur l'amour. Chaque famille se regardait comme le sanctuaire d'une divinité particulière, dont le foyer était le symbole visible, et le mari le prêtre. Le foyer ne devait jamais s'éteindre; le mariage avait pour but de perpétuer de mâle en mâle la succession sacerdotale. La formule sacramentelle, prononcée dans l'acte du mariage, le disait expressément : Παιδῶν ἐπ' ἀρότῳ γνησίων, *liberûm quærendorum causa*, *pour avoir des enfants légitimes*. Les vertus essentielles de la femme étaient la fécondité et la chasteté. L'union était-elle stérile par le fait du mari, un frère, un parent prenait sa place, et empêchait la lignée de périr. Si la femme adultère était punie de mort par son mari, c'était pour avoir introduit un profane et un étranger dans le sacerdoce domestique. Les passages nombreux des poëtes sur la *sainteté* du lien conjugal ne parlent point du respect de la femme, mais du respect de la religion domestique[1]. L'amour, ne trouvant dans le gynécée rien de ce qui l'éveille et le nourrit, émigra. « Nous « avons, dit Démosthènes, des courtisanes pour nos « plaisirs, des hétaïres pour partager notre couche, « des épouses pour tenir nos maisons et nous don« ner des enfants légitimes. » Mais l'intimité des courtisanes ou des hétaïres était considérée comme propre à amollir les caractères; un amour sérieux

[1] Voir Fustel de Coulanges, la *Cité antique;* Ch. Lévêque, *Revue des deux mondes*, t. LXXI.

pour l'une de ces femmes eût semblé un esclavage indigne de l'homme. Déjà exclu du gynécée et reporté sur les prêtresses d'Aphrodite, l'amour subit une dernière déviation, et vint se mêler à la mâle amitié des jeunes gens. Le culte de la beauté virile l'emporta peu à peu sur le culte de la beauté féminine. Ces amitiés des jeunes gens étaient tellement inévitables alors, que la première chose à faire, pour Socrate, était de les épurer et de les moraliser.

Voyons comment Socrate accomplit cette tâche, d'après les témoignages de Xénophon et de Platon; voyons comment il s'efforça de tourner vers le bien le culte grec de la beauté.

« Celui qui prostitue sa beauté pour de l'ar- « gent, » dit-il dans les *Mémorables*, « nous l'appe- « lons infâme; mais celui qui prend pour ami « celui qu'il sait amoureux des choses belles et « bonnes, nous l'appelons sage[1]. » C'est surtout dans le *Banquet* de Xénophon que l'opposition de ces deux sortes d'amour est marquée.

« Quand à ce Banquet préside un dieu égal par « l'âge aux dieux immortels, d'une beauté toujours « jeune, surpassant en grandeur tous les dieux, et « habitant dans le cœur de l'homme, l'Amour, « est-il juste de l'oublier, surtout quand nous som- « mes tous sacrificateurs de ce dieu? Pour moi, en « effet, je ne puis citer un temps où je ne n'aie « pas été amoureux de quelqu'un. Charmide, que « voici, a beaucoup d'amants, et il en est qu'il

[1] I, VII, 13.

« aime lui-même. Critobule est aimé, et déjà il est « lui-même épris. Nicérate, à ce que j'entends « dire, aime sa femme et en est aimé. Hermogène, « nous le savons tous, partout où il aperçoit l'hon- « nêteté, se consume d'amour pour elle; ne voyez- « vous pas comme ses sourcils sont sérieux, son œil « fixe, ses paroles modérées, sa voix douce? ayant « pour amis les dieux vénérables, il ne nous dédai- « gne pas cependant, nous simples mortels... Y « a-t-il une seule Vénus, ou deux, la céleste et la « populaire? je ne sais; car *Jupiter, quoique tou-* « *jours le même, a bien des noms*. Ce que je sais, « c'est que chacune d'elles a ses temples séparés, « ses autels, ses sacrifices, plus faciles pour la *Vé-* « *nus populaire*, plus saints pour la *Vénus Uranie*. « Sans doute, c'est la Vénus populaire qui inspire « les amours corporels, et la Vénus Uranie l'amour « de l'âme, le goût de l'amitié et des belles actions. « C'est l'amour dont tu me sembles atteint, ô Cal- « lias. J'en donne pour preuve l'honnêteté de celui « que tu aimes; de plus, je vois que ton père est « présent à vos entretiens. En effet, l'amant hon- « nête ne veut rien de caché pour son père. — « Par Junon, dit Hermogène, je t'admire en beau- « coup de choses, Socrate, surtout quand je te vois, « tout en faisant plaisir à Callias, *lui enseigner ce* « *qu'il doit être*. — Oui, certes, répondit-il, et pour « lui faire plus de plaisir encore, je veux lui con- « firmer que *l'amour de l'âme est bien supérieur à* « *l'amour du corps*. Nous le savons tous, sans l'ami-

« tié, point de commerce digne de quelque prix. Or, « l'amour qui naît de l'admiration pour les mœurs « et le caractère s'appelle une intimité charmante « et *volontaire* (ἐθελουσία) : mais ceux qui sont épris « du corps, blâment et haïssent souvent les mœurs « de ceux qu'ils aiment. Si l'on aime à la fois l'âme « et le corps, la fleur de la beauté se flétrit bientôt, « et quand elle disparaît, il est nécessaire que l'a« mitié se flétrisse en même temps; mais l'âme, « tant qu'elle croît en sagesse, devient plus aima« ble. Dans la jouissance même de la beauté réside « un certain dégoût; ce qui arrive pour les ali« ments arrive aussi pour les plaisirs amoureux; « mais l'amitié de l'âme (τῆς ψυχῆς φιλία), à cause de « sa pureté, est insatiable; et elle n'est pas pour « cela, comme on pourrait le croire, plus dépourvue « du charme de Vénus (ἀνεπαφροδιτότερα); mais nous « voyons se réaliser entièrement le vœu par lequel « nous demandons à la déesse de nous accorder le « charme des paroles et des actions (ἐπαφρόδιτα ἔπη « καὶ ἔργα)... L'amant ne peut manquer d'être aimé « à son tour. Qui pourrait haïr celui dont il se voit « estimé comme bon et honnête, surtout quand il « le voit plus attentif à l'honneur de l'enfant qu'il « aime qu'à son propre plaisir ; et quand il sait que, « s'il lui arrive quelque échec, ou si la maladie lui « enlève sa beauté, il ne sera pas moins aimé pour « cela? Et maintenant, ceux qui éprouvent un amour « mutuel, comment n'auraient-ils pas du plaisir à « se regarder l'un l'autre, à converser avec bien-

« veillance, à se confier et à recevoir la confiance « en échange, à être prévoyants l'un pour l'autre, « à se réjouir ensemble de leurs bonnes actions, à « s'attrister ensemble de leurs malheurs, à goûter « une joie perpétuelle quand la santé les favorise, « à se voir bien plus souvent quand l'un des deux « est malade, et à s'inquiéter bien plus de l'ami « absent que de l'ami présent? N'y a-t-il pas dans « tout cela le charme de Vénus? »

D'après cette page, où la tendresse du sentiment se joint à la noblesse de la pensée, l'amour, un en lui-même, comme le bien ou le beau, son objet, comme Jupiter, qui est le bien personnifié, prend des formes diverses selon les objets auxquels il s'applique. L'amour de l'âme a son origine dans la beauté morale; il a pour caractère la vraie *liberté*, parce que tout ce qui est raisonnable est libre; la *durée*, parce que ce qui est conforme à la raison est immortel; le *désintéressement*, sans doute parce que le bien moral est un bien qui se partage sans s'amoindrir; et enfin une *joie* calme et pure, mais pénétrante et forte, comme la raison même. De plus, cet amour possède la puissance communicative, car rien ne résiste au bien que ce qui est mauvais. L'amour dérivé du bien est donc nécessairement payé de retour. Cette union des âmes a pour résultats toutes les vertus et conséquemment toutes les joies. C'est en ce sens élevé que Socrate entend l'*utilité* des amis[1]. L'utile et le bien, nous le savons, ne se sé-

[1] *Mém.*, II, VI.

parent pas à ses yeux. On est donc tout à la fois *intéressé* à avoir des amis et *désintéressé* dans son affection. C'est le privilége des vrais biens de faire le bonheur des uns sans nuire aux autres, sans rien leur enlever de leur propre part [1]. Telle est l'amitié, dans laquelle chacun trouve son intérêt sans l'avoir cherché. C'est la vertu à deux, c'est le bonheur à deux. La véritable amitié, φιλία, vient donc s'identifier, comme tout ce qui est bon et beau, avec la sagesse et le bonheur, σοφία καὶ εὐπραξία. La Vénus Uranie n'est qu'un des mille noms donnés à Jupiter.

Après ce tableau du pur amour, Socrate fait celui de l'amour impur, *égoïste*, *servile*, toujours en proie au désir, et malheureux au sein même de son prétendu bonheur. « Si mes paroles sont un peu vives, « ajoute Socrate, ne vous en étonnez pas : outre « que la chaleur du vin excite et élève mes discours, « l'amour qui est mon compagnon assidu, m'ai- « guillonne et me pousse à parler librement contre « cet amour qui est son rival... Je veux aussi, ô « Callias, vous montrer, d'après les fables, que non- « seulement les hommes, mais les dieux et les hé- « ros, attachent plus de prix à l'amitié de l'âme « qu'à la jouissance du corps. Toutes les mortelles « dont Jupiter s'est épris à cause de leur beauté, il « les a laissées dans la condition mortelle ; mais « ceux dont il admira les âmes, il les rendit im- « mortels : Hercule, les Dioscures et d'autres. Et, « moi, je dis que Ganymède lui-même fut enlevé

[1] *Mém.*, II, VI.

« par Jupiter dans l'Olympe, non à cause de son « corps, mais à cause de son âme. Son nom en té« moigne (γάνυται μέδεα, il se réjouit de sa sagesse).. « Oreste et Pylade, Thésée et Pirithoüs, et plusieurs « autres demi-dieux, sont célébrés, non pour avoir « vécu dans un commerce charnel, mais parce que, « s'admirant l'un l'autre, ils ont accompli ensem« ble les plus glorieuses actions... » Après avoir entendu ce discours, Lycon, père d'Autolycus, s'écrie en se tournant vers Socrate : « Par Jupiter! « tu es un honnête homme! » Qui pourrait méconnaître, en effet, le but moral de Socrate dans cette théorie de l'amour, et le soin qu'il apporte à tourner tout au profit de la vertu, même les légendes de la religion grecque, dont les apparences sont si souvent immorales?

De Xénophon à Platon, la théorie de l'amour socratique s'élève, mais sans être modifiée dans son fond. La manière dont Socrate entendait et pratiquait l'amour est un des plus remarquables antécédents du platonisme. Il n'y avait qu'un pas, dit avec raison Cousin, pour arriver de l'amour que Socrate professait pour tous les jeunes gens, dans l'intérêt de leur âme, à la doctrine de l'*idée* de la beauté, qui nous attire par les formes qu'elle revêt dans ce monde, et vers laquelle on s'élève à l'occasion de son image, c'est-à-dire à l'occasion de l'amour ordinaire, en aimant et en étant aimé, en se prenant réciproquement comme un moyen d'arriver au

commun *idéal* par un perfectionnement réciproque, et en s'empruntant des ailes l'un à l'autre[1].

Le but de Platon, dans son *Banquet*, est de mettre la doctrine socratique de l'amour en parallèle avec les opinions des autres philosophes ou des poëtes sur ce sujet. En même temps, il en déduit toutes les conséquences philosophiques, et la rattache à son système des *Idées*.

Le *Banquet* de Xénophon nous a montré le côté moral de l'amour; le *Banquet* de Platon nous en montre le côté métaphysique[2].

Selon Platon, comme selon Xénophon, l'amour de la Vénus populaire est populaire aussi, et n'inspire que des actions basses. Il est épris du corps et non de l'âme : il règne sur les hommes grossiers et esclaves de la matière. Mais l'amour de la Vénus céleste s'adresse à l'âme et non au corps. Ce n'est point son propre plaisir qu'il recherche, mais le bonheur de l'objet aimé. Son but est de perfectionner celui qu'il aime dans la science et la vertu. Au lieu d'une union matérielle et passagère, il recherche l'harmonie des âmes.

Phèdre et Agathon, dans le *Banquet*, célèbrent à l'envi les qualités de l'amour céleste et ses effets bienfaisants sur l'âme. C'est lui qui inspire à l'homme ce qu'il faut pour se bien conduire, la honte du mal et l'émulation du bien. Le courage,

[1] Cousin, Fragments de philosophie ancienne, nouv. édit., p. 139.

[2] Voir, dans notre *Philosophie de Platon*, une exposition détaillée de la théorie de l'amour platonique, tome Ier.

le dévouement, l'héroïsme, sont les effets de cet amour. Il animait Alceste, quand elle descendit au tombeau, à la place de son époux; il animait Achille, quand il recherchait la mort pour venger Patrocle; et si Orphée perdit Eurydice pour la seconde fois, c'est que, lâche comme un musicien qu'il était, il aima mieux descendre vivant aux enfers que de mourir avec courage, pour retrouver celle qu'il avait perdue. S'il faut juger de la cause par les effets, l'amour doit posséder toutes les perfections. Il est éternellement jeune, puisqu'il s'attache de préférence à la jeunesse; il est beau et délicat, puisqu'il recherche la beauté. Son essence subtile est quelque chose de divin qui pénètre dans toutes les âmes. Il est juste, il est fort, il est intelligent; il réunit les hommes en familles, les familles en sociétés; et ses liens puissants embrassent, non-seulement les objets sensibles et les âmes humaines, mais encore les dieux : car, avant le règne de l'amour, les dieux luttaient les uns avec les autres. C'était alors l'empire de la Nécessité, et sous sa loi toutes choses s'agitaient en désordre; mais l'Amour parut, et il engendra l'universelle harmonie.

Ainsi parle Agathon, et il parle en poëte plutôt qu'en philosophe, bien qu'il nous fasse entrevoir une partie de la vérité. Mais ces éloges de l'amour ne sont point des explications scientifiques. Seul, Socrate va nous faire pénétrer, par sa méthode analytique, l'essence même de la faculté d'aimer, son principe, son développement et sa fin.

Pour bien comprendre la nature d'un sentiment, il ne faut pas le considérer seulement dans l'âme, mais encore, mais surtout dans son objet. Qui dit amour suppose nécessairement deux termes : ce qui aime et ce qui est aimé. « L'amour est-il l'a-« mour de quelque chose ou de rien? — De quel-« que chose, certainement. — Retiens bien ce que « tu avances là, et souviens-toi de quoi l'amour est « amour, selon toi [1]. » Ainsi se pose nettement la nécessité d'un objet pour l'amour, de même que la nécessité d'un objet pour la pensée. Jusqu'ici Platon demeure fidèle à la méthode de Socrate qui rapportait tout à cet objet final : le bien.

Considérons maintenant l'amour en lui-même, pour pouvoir le définir. « Avant d'aller plus loin, « dis-moi si l'amour *désire* la chose dont il est l'a-« mour. — Il la désire. » Dans l'âme humaine, en effet, l'amour est inséparable du besoin, bien que l'amour, considéré dans sa nature parfaite, diffère essentiellement du désir. Platon n'examine ici que l'amour de désir, *Eros*, tel qu'il existe dans tous les êtres imparfaits. « Mais, reprend Socrate, l'amour « est-il possesseur de la chose qu'il désire et qu'il « aime? — Vraisemblablement il ne la possède pas... « — Si l'on objectait qu'un homme riche et sain peut « dire : Je souhaite les richesses et la santé, et, par « conséquent, je désire ce que je possède, nous lui « répondrions : Mon cher, ton désir ne peut tom-

[1] *Conv.*, 189, sqq.

« ber que sur l'avenir; car, présentement, il est « certain que tu possèdes ces biens... Ainsi désirer, « dans ce cas comme toujours, cela n'est-il pas « aimer et désirer ce dont on n'est pas sûr, ce qui « n'est pas encore présent, ce qu'on ne *possède* pas, « ce qu'on *n'est* pas, ce dont on manque[1]? » Or, l'amour est le désir de la beauté, et non de la laideur; donc, s'il désire la beauté, c'est que la beauté lui manque, et on ne peut dire véritablement, avec Agathon, que le désir soit beau. Et comme le beau est *inséparable du bon*, le désir manque aussi de bonté.

Le désir, ne possédant ni la beauté ni la bonté, ne peut jouir de la béatitude. Par conséquent, il ne faut pas l'appeler un dieu. C'est quelque chose d'intermédiaire entre le mortel et l'immortel; c'est un génie bienfaisant, un grand démon qui tient le milieu entre les dieux et les hommes, qui excite la nature entière à se perfectionner, travaille tous les êtres, et leur imprime le mouvement vers le bien. « Quelle est la fonction d'un démon? — D'être l'in« terprète et l'entremetteur entre les dieux et les « hommes : les démons entretiennent l'harmonie « des deux sphères : ils sont le lien qui unit le « grand tout[2]. »

Platon, ici, mêle ses spéculations mystiques aux doctrines de Socrate. Ce qu'il nous dit des *démons* n'en est pas moins précieux pour l'intelligence du

[1] *Conv.*, p. 202, sqq.
[2] *Conv.*, ib., sqq.

« démon socratique. » Dans le *Timée*, Platon appelle la raison « cette partie de l'âme qu'un *démon* habite ; » l'âme elle-même, dans ce qu'elle a de supérieur et d'immortel, est à ses yeux un *démon*. La raison et l'amour sont pour lui une seule et même faculté, à la fois divine et humaine, intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, lien de la terre et du ciel. La raison et l'amour sont choses humaines, parce qu'elles possèdent, non pas la science ou la perfection réelle, mais seulement le germe de la science et de la perfection. On se rappelle la distinction de la possession virtuelle ou κτῆσις, et de la possession actuelle ou ἕξις, que contient le *Théétète*, et par laquelle Platon éclaire la doctrine de Socrate sur l'accouchement des esprits. Toute la théorie de l'amour, comme celle de la réminiscence, est dans cette distinction. C'est ce que signifie le mythe charmant et profond où Platon nous raconte la naissance de l'Amour. Quoique placé dans la bouche de Socrate, ce mythe est tout platonicien.

A la naissance de Vénus, le dieu de l'Abondance, enivré de nectar, s'unit à la déesse de la Pauvreté : de leur union naquit l'Amour, ou plutôt le Désir, *Eros*. Le Désir tient à la fois de son père et de sa mère. D'un côté, il est toujours pauvre, et non pas délicat et beau, comme le prétendait Agathon : en digne fils de sa mère, il est perpétuellement misérable. D'un autre côté, suivant le naturel de son père, il est toujours à la piste de ce qui est beau et bon. « Sa nature n'est ni d'un immortel ni d'un

« mortel; mais tour à tour, dans la même journée,
« il est florissant, plein de vie, tant que tout abonde
« chez lui; puis il s'en va mourant, puis il revit
« encore, grâce à ce qu'il tient de son père. Tout
« ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse : de sorte
« que l'Amour n'est jamais ni absolument opulent
« ni absolument misérable; de même qu'entre la
« sagesse et l'ignorance il reste sur la limite. Tout
« cela par le fait de sa naissance : car il vient d'un
« père sage et qui est dans l'abondance, et d'une
« mère qui n'est ni l'un ni l'autre. »

L'allégorie est transparente, et il est facile d'en saisir le sens métaphysique. La région du désir et de l'amour est celle des êtres imparfaits. *Eros*, c'est le désir qui anime la nature. Le *devenir*, la *génération*, le *désir*, tiennent le milieu entre le non-être et l'être, entre la matière et les Idées, entre le mal et le bien. De là ce mouvement perpétuel qui leur fait poursuivre un but toujours inaccessible; et tout mouvement, tout développement est une étonnante union des contraires. Tout ce qu'un être changeant acquiert, lui échappe sans cesse : il n'est pas absolument misérable, il n'est pas non plus absolument riche : il est riche et misérable tout ensemble. Qu'est-ce que la philosophie, sinon le mouvement de l'âme imparfaite vers la perfection? Qu'est-ce que l'amour, sinon la philosophie même?

Aimer la sagesse, c'est être bon sous un certain rapport, comme Platon le montre dans le *Lysis:* car

on n'aime qu'à condition d'avoir quelque idée de ce qu'on aime ; on n'a quelque idée d'une chose qu'à condition d'en participer plus ou moins ; et un être qui ne serait bon d'aucune manière ne pourrait aimer le bien. Le désir suppose donc un certain degré de perfection, une union primitive avec le bien, union incomplète qui aspire à se compléter. Sous ce rapport, l'amour est supérieur à l'intelligence même ; car l'intelligence se borne à la contemplation de son objet, tandis que, dans l'amour, il y a plus qu'un rapprochement, il y a union. Né d'une union imparfaite, le désir tend vers l'union parfaite, et si cette union pouvait être consommée, le désir s'évanouirait sans doute ; mais il resterait le véritable amour.

Nous pouvons donc traduire ainsi le mythe de Platon, en le rattachant à sa doctrine métaphysique. Les idées encore vagues de Socrate sur l'amour sont devenues chez Platon un système qui embrasse le monde. La Pauvreté, mère du Désir, est la matière, virtualité indéfinie, qui peut tout devenir et qui n'est rien[1]. Le dieu de l'Abondance, père de l'Amour, c'est le Bien, « éternellement enivré de nectar, » éternellement heureux par la possession des Idées et de l'intelligence. A la naissance de Vénus ou de la beauté visible, c'est-à-dire du Cosmos ou de l'ordre universel, Dieu s'unit à la matière informe et la féconda, en lui communiquant

[1] La mère de l'Amour, dit Platon, n'est ni *sage*, ni *riche*. La matière est effectivement inintelligente et vide. Cf. *Timée*.

une partie du bien qu'il possède. L'amour est la participation déjà actuelle, mais imparfaite, de la matière aux Idées; le désir est le mouvement qui pousse l'être incomplet à développer ses puissances; et la béatitude, Diotime va nous le montrer, est l'union entière de l'âme avec Dieu; c'est encore l'amour, mais dans sa perfection absolue, dégagé de tous les tourments et de toutes les inquiétudes du désir.

Les principes sur lesquels s'appuie Diotime, qui représente ici la pensée la plus intime de Platon, sont encore les principes de Socrate, mais avec un développement que Socrate ne leur a pas donné. Platon va nous indiquer lui-même la transition entre la doctrine de son maître et la sienne.

« Étrangère, dit Socrate, tu raisonnes à merveille; mais l'amour étant tel que tu viens de le « dire, de quelle *utilité* est-il aux hommes? » — On reconnaît la tendance de Socrate vers l'utilité pratique et morale. — « C'est, à présent, Socrate, ce « que je vais tâcher de t'apprendre. Nous savons ce « que c'est que l'amour, d'où il vient, et que la « beauté est son objet. » Or celui qui aime le beau, ou le bon, ne veut-il pas se l'approprier? Et s'il se l'approprie, que lui adviendra-t-il? Il deviendra heureux. — Voilà un principe tout socratique. — « C'est « par la possession des bonnes choses que les heu« reux sont heureux. Et il n'est plus besoin de de« mander, en outre, pour quelle raison celui qui « veut être heureux veut l'être : tout est fini, je

« pense, par cette réponse. — Il est vrai, Diotime.
« — Mais cette volonté, cet amour, dis-moi, penses-
« tu qu'ils soient communs à tous les hommes, et
« que tous veuillent toujours avoir ce qui est bon?
« Qu'en penses-tu? — Oui, Diotime, cela me paraît
« commun à tous les hommes. » C'était, en effet, la doctrine la plus chère à Socrate.

Ainsi l'amour a une fin, qui est le bien, identique à la béatitude. Au delà, l'âme ne peut plus rien désirer; la pensée et l'amour se reposent dans la béatitude qui naît de la possession du bien. Il y a des biens relatifs, objets d'un amour relatif comme eux, et il y a un bien absolu, objet de l'amour absolu. On aime la médecine en vue de la santé, la santé en vue de la vie, la vie en vue de quelque autre bien. « Il faut donc arriver, dit Platon dans
« le *Lysis*, à un principe qui, sans nous renvoyer
« sans cesse du relatif au relatif, nous conduise
« enfin à ce qui est absolument aimable, à ce qui
« est la chose aimée pour elle-même... Il faut pren-
« dre garde que toutes les autres choses que nous
« aimons en vue de la chose aimée par excellence
« n'en prennent l'apparence à nos yeux et ne nous
« séduisent à les aimer pour elles-mêmes. » Xénophon nous a dit des choses analogues sur les biens ambigus et les biens certains. — « Nous répétons
« souvent que nous aimons l'or et l'argent; rien
« n'est plus faux; ce que nous aimons, c'est l'objet
« pour lequel nous recherchons l'or, l'argent et
« tous les autres biens, moins un seul qui est aimé

« pour lui-même[1]. » Ce dernier seul mérite le nom de bien; et Platon nous apprend, dans le *Banquet*, qu'il est par rapport à nous la béatitude. C'est ce que Socrate eût également admis.

Tendre à ce bien, ajoute Platon, conformément à l'esprit de Socrate, c'est l'essence de toute volonté. Est-il un seul homme qui ne recherche le bonheur, et ne le recherche par la loi même de sa nature? C'est donc l'amour qui fait le fond de toute volonté, de toute activité : il est le principe du mouvement dans les êtres, que ce mouvement soit libre, c'est-à-dire accompagné de la conscience, comme chez l'homme; ou fatal et inconscient, comme dans la nature.

En outre, le bien auquel tend toute volonté, ce n'est pas tel ou tel bien, mais *le bien* en général. Nous aimons donc le bien et le bonheur, non pour quelque temps et dans certaines limites, mais pour tous les temps et d'une manière indéfinie. C'est ce que Socrate admettait. Platon en conclut que le désir du bien se confond par là même avec le désir de l'immortalité.

Cette explication socratique de l'amour, qui en est la définition vraiment générale, rend possible, pour Platon, l'explication des sentiments auxquels on donne plus particulièrement le nom d'amour. « On « a dit que chercher la moitié de soi-même, c'est « aimer; pour moi, je dirais plutôt qu'aimer, ce

[1] *Lysis*, p. 64, d.

« n'est chercher ni la moitié ni le tout de soi-« même, quand ni cette moitié ni ce tout ne sont « bons, témoins tous ceux qui se font couper le bras « ou la jambe à cause du mal qu'ils y trouvent, bien « que ces membres leur appartiennent. En effet, ce « n'est pas ce qui est nôtre que nous aimons, je « pense ; à moins que l'on n'appelle sien et person-« nel tout ce qui est bon, et étranger tout ce qui est « mauvais ; car ce qu'aiment les hommes, c'est « uniquement le bon. — Oui. — Comment ! ne « faut-il pas ajouter qu'ils aiment que le bon soit à « eux ? — Oui. — Et plus encore, qu'il soit tou-« jours à eux ? — Soit. — Ainsi, en résumé, l'a-« mour consiste à *vouloir posséder toujours le bon?* « — Rien de plus juste. — Tel est l'amour, en « général. » Toute cette théorie est déduite logiquement des principes socratiques, bien qu'elle les dépasse en portée et en grandeur. « Mais quelle est « la recherche et la poursuite particulière du bon, « à laquelle s'applique proprement le nom d'amour? « que peut-ce être?... Je vais te le dire : c'est la « *production dans la beauté, selon le corps et selon* « *l'esprit.* » La production selon le corps est la Vénus populaire ; l'autre est la Vénus Uranie. Ici va se montrer la doctrine vraiment propre à Platon.

« Tous les hommes sont féconds selon le corps « et selon l'esprit ; et à peine arrivés à un certain « âge, notre nature demande à produire. Or, elle « ne peut produire dans la laideur, mais dans la « beauté. L'union de l'homme avec la femme est

« production; et cette production est œuvre di-
« vine; fécondation, génération, voilà ce qui fait
« l'immortalité de l'animal mortel... Or, d'après ce
« que nous avons reconnu précédemment, il est
« nécessaire que le désir de l'immortalité s'attache
« à ce qui est bon, puisque l'amour consiste à vou-
« loir posséder toujours le bon. D'où il résulte
« évidemment que l'immortalité est aussi l'objet
« de l'amour. »

« N'as-tu pas observé, Socrate, dans quelle crise
« étrange se trouvent tous les animaux volatils et
« terrestres, quand arrive le désir d'engendrer?
« comme ils sont malades et en peine d'amour,
« d'abord quand ils ont à s'accoupler entre eux;
« ensuite quand il s'agit de nourrir leur progéni-
« ture; toujours prêts pour sa défense, même les
« plus faibles, à combattre contre les plus forts et
« à mourir pour elle, s'imposant la faim et mille
« autres sacrifices pour la faire vivre? A l'égard des
« hommes, on pourrait dire que c'est par raison
« qu'ils agissent ainsi : mais les animaux, pour-
« rais-tu me dire d'où viennent ces dispositions si
« amoureuses?... C'est encore ici, comme précé-
« demment, le même principe, d'après lequel la
« nature mortelle tend à se perpétuer autant que
« possible et à se rendre immortelle. Les êtres pé-
« rissables ne restent pas constamment et absolu-
« ment les mêmes comme ce qui est divin, mais
« ceux qui s'en vont et vieillissent laissent après
« eux de nouveaux individus semblables à ce qu'ils

« ont été eux-mêmes. » C'est ainsi que l'amour, enchaînant les êtres les uns aux autres, imite dans le domaine du temps l'immobilité de l'Idée éternelle. « Ne t'étonne donc plus, Socrate, que naturellement tous les êtres attachent tant de prix à « leurs rejetons ; car l'ardeur et l'amour dont chacun est tourmenté sans cesse a pour but l'immortalité[1]. »

Voilà l'explication de la Vénus terrestre; mais toute terrestre qu'on l'appelle, elle aussi est divine. Il semble au premier abord qu'elle ait pour objet une jouissance grossière et une fin toute matérielle; mais, sous le regard du philosophe, elle se transforme et s'élève au-dessus de la matière, poursuivant l'éternel et l'infini. Un désir immense de l'immortalité travaille la nature, et c'est ce désir qui fait sa vie. Il n'est pas un seul être qui échappe à cette puissance de l'amour, pas même les plus vils des animaux. Aussitôt qu'ils aiment, ne voyez-vous pas quelle force divine les arrache à leur égoïsme individuel, et les pousse à se dévouer pour l'objet de leur amour! L'homme se reconnaît lui-même en eux, comme dans une image imparfaite, mais encore touchante, de sa propre personnalité; ou plutôt il reconnaît, en eux comme en lui, quelque chose de supérieur à lui-même, quelque chose qui vient d'en haut. Ce désir qui tourmente la nature, est-ce donc encore la Vénus terrestre? n'est-ce pas déjà la Vénus du ciel?

[1] *Conv.*, p. 210.

Xénophon avait dit lui-même, comme nous venons de le voir : — « Y a-t-il une seule Vénus ou deux, l'une céleste, l'autre populaire, je ne le sais; car Jupiter, quoique toujours le même, a bien des noms. » Platon considère le développement du monde entier comme une série de degrés divers dans un même amour.

Il y a, ajoute Platon, une fécondité plus belle que la fécondité selon le corps ; c'est celle de l'âme. L'âme aussi engendre, pour acquérir l'immortalité; mais cette immortalité est celle de la gloire, et les productions qu'engendre l'âme, ce sont ses vertus. Voilà le véritable désir qui enflammait Admète, et Achille, et Codrus. Les grandes âmes recherchent des âmes qui leur ressemblent, pour s'unir à elles par des liens invisibles et impérissables. Leur lien est plus intime que celui de la famille, et leur affection bien plus forte, puisque leurs enfants sont plus beaux et plus immortels. Considérez, en effet, quels enfants Lycurgue a laissés à Sparte, sa patrie, Solon à Athènes, Homère et Hésiode à l'humanité ! De tels enfants leur ont valu des temples; mais les enfants des hommes, issus d'une femme, n'en ont jamais fait élever à personne.

Pénétrons maintenant avec Diotime, ou plutôt avec Platon, dans les derniers mystères de l'amour. Platon va découvrir à nos yeux cette échelle dialectique dont le premier degré touche à la terre, et le degré suprême au royaume des dieux. Pour s'éle-

ver de l'un à l'autre, l'amour doit suivre une marche régulière et sûre comme la marche de l'intelligence; celle-ci avait besoin de points d'appui, et s'élevait d'hypothèse en hypothèse jusqu'à la vérité suprême; l'amour, lui aussi, s'élèvera de beauté en beauté jusqu'au principe absolu d'où toute beauté découle. La méthode socratique des définitions générales, acquérant une puissance que Socrate soupçonnait à peine, devient une méthode d'amour en même temps que de science.

Ce qui attire d'abord l'admiration de l'âme, ce sont les belles formes, les belles couleurs, les beaux sons, en un mot la beauté physique, surtout celle du corps humain. En l'apercevant, une émotion soudaine s'empare de nous, sans que nous puissions en dire la cause, sans que nous puissions comprendre la transformation inattendue qui s'accomplit dans notre être. A la vue de l'objet aimé, nous demeurons frappés d'étonnement et de joie, comme si nous le reconnaissions. Il semble que nous retrouvions un bien trop longtemps perdu et presque oublié, mais dont l'absence nous causait une incessante inquiétude. Et ce n'est pas là une apparence trompeuse; la beauté est vraiment notre bien, et nous l'avons jadis possédée. Mêlées au chœur des bienheureux, nos âmes, à la suite de Jupiter, avaient contemplé dans la vie antérieure le plus magnifique des spectacles, celui des essences éternelles, parmi lesquelles brille la Beauté. « Tombés en ce monde, nous l'avons reconnue

« plus distinctement que toutes les autres, par
« l'intermédiaire du plus lumineux de nos sens. La
« vue, en effet, est le plus subtil des organes du
« corps, et cependant elle n'aperçoit pas la sagesse!
« De quel ineffable amour la sagesse emplirait nos
« âmes, si son image se présentait à nos yeux aussi
« distinctement que celle de la beauté. Mais, seule,
« la beauté a reçu en partage d'être à la fois la
« chose la plus manifeste comme la plus aimable[1]. »
A la vue d'un visage qu'elle éclaire d'un de ses rayons, l'amant frémit, ses souvenirs s'éveillent, quelque chose de ses anciennes émotions lui revient, puis il contemple cet objet aimable, et le révère à l'égal d'un dieu; et s'il ne craignait de voir traiter son enthousiasme de folie, il sacrifierait à son bien-aimé comme à l'image d'un dieu, comme à un dieu même[2].

Mais ce serait confondre l'image avec la réalité, le reflet avec la lumière, l'objet qu'on aime pour ce qu'il tient d'un autre avec celui qu'on aime pour lui-même. La beauté qui réside dans un corps n'est-elle pas sœur de la beauté qui réside dans les autres? Ne faut-il pas ramener toutes ces beautés éparses à une seule et même définition, à un seul et même type qui les contient dans son unité : la beauté sensible. Une fois pénétré de cette pensée, l'amant dépouille sa passion de ce qu'elle a d'exclusif, et admire la beauté des formes partout où elle brille

[1] *Phèdre*, 250. Voir tr. Cousin, 58.
[2] *Phèdre*, 250, e.

à ses regards. Il remonte, selon la dialectique même de Socrate, du particulier au genre. Alors il s'aperçoit que ce qui donne aux formes leur grâce, c'est qu'elles expriment les qualités de l'âme. N'est-ce pas la vie, le mouvement, la riche variété, et en même temps l'ordre et l'unité que nous admirons dans le corps? Et d'où viennent la vie et l'unité, sinon de l'âme, principe du mouvement et de l'harmonie? Élevez-vous donc de l'effet à la cause, et que votre amour s'attache, non plus à la beauté du corps, mais à celle de l'âme. Puis, reconnaissez de nouveau que toutes les belles âmes sont belles par la même beauté; et concevez une définition universelle, un type universel de la beauté morale. Ce n'est pas tout, l'âme apparaît d'abord comme principe d'activité, et ce sont les belles actions qui excitent nos premières amours. Mais, sous l'action, n'apercevons-nous pas quelque chose de plus intime, dont elle n'est que la manifestation extérieure? Une action noble et généreuse ne fait que traduire au dehors la noblesse et la générosité des sentiments. Passons donc de la sphère de l'activité dans celle du sentiment, qui lui est supérieure. Sommes-nous arrivés au terme de notre marche? Pas encore. Car un sentiment n'est beau que par la pensée qui l'engendre. Le cœur ne s'émeut que de ce qui est aperçu par l'intelligence avec plus ou moins d'obscurité. Montons donc plus haut, et des beaux sentiments passons dans la sphère des belles connaissances. Là est le domaine propre de toutes les sciences et de la

philosophie, dont la vue seule peut satisfaire l'intelligence, et où Socrate semble s'être arrêté, puisqu'il n'admettait rien de supérieur à la science. Pourtant, ce n'est pas encore, selon Platon, le dernier degré de l'initiation dialectique; car, si la science du beau et du bien satisfait la raison, il faut au cœur autre chose encore : le cœur veut la possession même du beau et du bien; entraîné par la force de l'amour, il ne peut se reposer dans la sphère de la science et de la philosophie, où il serait encore séparé de ce qu'il recherche; plus haut, plus haut encore! il faut qu'un dernier élan unisse l'âme amoureuse à l'objet même de son amour, qui est la beauté universelle et immuable, fin suprême de la pensée et du désir : « O mon cher Socrate, ce qui « peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle « de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne « serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait « donné de contempler le beau sans mélange, dans « sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de « chair et de couleurs humaines, et de tous les vains « agréments condamnés à périr, à qui il serait « donné de voir face à face, sous sa forme unique, « la beauté divine[1]! »

On voit ce qu'est devenue dans Platon la théorie de Socrate : elle a pris, comme toujours, un développement métaphysique qu'elle n'avait point d'abord. Platon insiste sur l'*objet* transcendant de l'amour,

[1] *Conv.*, p. 212.

sur l'*Idée* qui le produit, sur la réalité du Bien intelligible auquel toute âme aspire. Socrate insistait davantage sur le côté psychologique et comme subjectif : il observait surtout les effets bienfaisants de l'amour dans l'âme humaine. Pourtant, ici encore, comment méconnaître la paternité de Socrate à l'égard des spéculations même les plus élevées de Platon? Cette conception d'un bien auquel toute âme, toute pensée, toute volonté, tend nécessairement, et que nous poursuivons à travers mille erreurs, sous mille formes qui le révèlent et le cachent à la fois, n'est-ce pas la conception socratique par excellence? N'est-ce pas aussi Socrate qui a considéré le Bien comme le seul véritable lien des âmes, comme l'objet qui rapproche les hommes sans jamais les séparer, parce que le vrai bien est à la fois celui de chacun et celui de tous? D'où Socrate concluait que la poursuite d'un même bien, pourvu qu'il soit un bien véritable, est une raison de rapprochement, d'amitié et d'amour.

Platon n'a donc fait que s'approprier et développer par une puissante analyse ces deux principes fondamentaux de son maître :

Premièrement, le bien est la fin essentielle de toute volonté, et l'amour du bien en général est le fond de tous nos amours ;

Secondement, ce sentiment particulier qu'on appelle amitié ou amour, n'est réel, durable et fécond, que si un commun amour du bien engendre un amour réciproque des personnes.

En un mot, le bien est l'origine et la fin de tout amour : amour, science, vertu, bonheur, viennent s'identifier dans la notion du bien. Grande vérité métaphysique que Socrate et Platon auraient pu traduire dans la pratique par cette règle morale : — Aimez le bien pour vous aimer les uns les autres; aimez-vous les uns les autres pour aimer le bien.

LIVRE SEPTIÈME

LA RELIGION DE SOCRATE

CHAPITRE PREMIER

DOCTRINES RELIGIEUSES DE SOCRATE

Parmi les questions que Socrate avait coutume d'agiter, Xénophon place au premier rang la suivante : Qu'est-ce que la piété et l'impiété[1]? Socrate comptait la piété parmi les vertus fondamentales[2]. Platon, dans le *Protagoras*, dialogue tout socratique, ajoute cette vertu religieuse aux quatre vertus morales qu'il a l'habitude de citer : science, justice, tempérance et courage.

Comme toute vertu, la piété se réduisait pour Socrate à la science : « Celui qui connaît les lois « réglant le culte sait comment il faut honorer les « dieux? — Oui. — Ainsi nous définirons l'homme « pieux celui qui connaît le culte légitime[3]. »

Socrate, ne l'oublions pas, reconnaissait deux sortes de lois, les unes non-écrites, les autres

[1] *Mém.*, I, I, 16 ; — IV, VIII, 10.
[2] *Mém.*, IV, *ib.*
[3] *Mém.*, IV, VIII.

écrites. Il y avait donc pour lui deux sortes de culte, l'un *naturel* et universel, l'autre *légal* et variable avec les différents pays.

I. *Du culte naturel. — De la prière.*

La doctrine de Socrate sur la prière est un des points les plus originaux et les plus élevés de sa philosophie : non-seulement il devance sur ce sujet ses contemporains, mais aujourd'hui même ses opinions paraîtraient hardies.

« Socrate, dit Xénophon, demandait aux dieux « simplement (ἁπλῶς) de lui accorder *les biens* « (τἀγαθά), parce que les dieux savent parfaitement « quels sont les biens (ὡς κάλλιστα εἰδότας ὁποῖα ἀγαθά « ἐστι). Demander aux dieux de l'or, de l'argent, la « puissance suprême, c'était, suivant lui, aussi « indiscret que de leur demander un combat, un « coup de dés, ou d'autres choses aussi incer- « taines[1]. »

Prier, en effet, c'est demander, et demander un *bien*. Or, il y a deux sortes de biens : les uns intérieurs et moraux, les autres extérieurs et matériels. Ceux-ci, comme l'argent ou la puissance, aux yeux de Socrate, ne sont pas bons en eux-mêmes et par eux-mêmes, mais seulement par le bon usage qu'on en fait; ils sont donc entièrement subordonnés

[1] Xén., *Mém.*, I, III. — C'était aussi l'opinion de Pythagore : Ἁπλῶς εὔχεσθαι τἀγαθά (Diod. de Sic., x, 9).

aux biens de l'âme. Les biens de l'âme sont les vertus; et encore, parmi les vertus elles-mêmes, faut-il distinguer ce que Platon appellera le relatif et l'absolu. Le courage, par exemple, n'est bon que si l'on s'en sert pour une bonne fin. C'est donc la connaissance de la vraie fin, en d'autres termes la *sagesse*, qui est le seul bien véritable et suprême dans la vie présente. En conséquence, c'est la sagesse et la vertu qu'il faut demander aux dieux : toute autre prière est indiscrète. Comme les dieux seuls connaissent la *fin* de chaque chose, et ses résultats bons ou mauvais pour l'avenir; comme ils sont les seuls *sages* qui distinguent parfaitement le nuisible de l'utile, nous ne pouvons, sans imprudence, spécifier dans nos demandes tel ou tel bien particulier et matériel. Une semblable prière serait un doute au sujet de la providence et de la bonté divines, et de plus elle risquerait fort d'être une erreur dont nous serions les premières victimes.

Le *Second Alcibiade* n'est que le développement de cette haute doctrine sur la prière, dont le germe est dans Socrate.

« Alcibiade, vas-tu dans ce temple pour y prier?
« — Oui, Socrate, c'est mon dessein. — Aussi tu
« parais bien rêveur, et je te vois les yeux attachés
« à terre, comme un homme qui réfléchit profon-
« dément. — Et a-t-on besoin de réflexions si pro-
« fondes, Socrate? — Les plus profondes, Alci-
« biade... Ne te semble-t-il pas que la prière exige
« beaucoup d'attention, de peur que, sans s'en

« apercevoir, on ne demande à Dieu de grands « maux, en croyant lui demander de grands biens, « comme fit Œdipe?... — Mais, Socrate, tu me « parles là d'un homme en délire... — N'appelles-« tu pas sensé celui qui sait ce qu'il faut faire et « dire, et insensé celui qui ne le sait pas? — Oui. « — Ceux qui ne *savent* ni ce qu'il faut dire, ni ce « qu'il faut faire, ne *disent-ils* point et ne *font-ils* « point sans s'en douter ce qu'il ne faut pas? — Il « me semble. — Œdipe était de ce nombre; mais « encore aujourd'hui tu en trouveras beaucoup « qui, sans être transportés comme lui par la co-« lère, demandent aux dieux de véritables maux, « pensant lui demander de véritables biens... Sans « aller plus loin, Alcibiade, si le Dieu que tu vas « prier paraissait tout à coup, et qu'avant que « tu eusses ouvert la bouche, il te demandât si tu « serais content d'être roi d'Athènes, ou, si cela te « paraissait trop peu de chose, de toute la Grèce; « ou, si tu n'étais pas encore satisfait, qu'il te pro-« mît l'Europe entière..., je suis persuadé que tu « sortirais du temple au comble de la joie, comme « venant de recevoir le plus grand de tous les biens. « — Et je suis convaincu, Socrate, qu'il en serait « ainsi de tout autre que moi. — Mais tu ne vou-« drais pas donner ta vie pour le plaisir de com-« mander aux Grecs et aux barbares? — Non, sans « doute... » — Socrate cite alors l'exemple de ceux qui ont payé de leur vie leur ambition. « La plu-« part des hommes, ajoute-t-il, ne refuseraient ni

« la tyrannie, ni le commandement des armées, ni « tous les autres biens qui sont réellement beau- « coup plus pernicieux qu'utiles ; et ils les sollici- « teraient, s'ils ne se présentaient pas d'eux-mêmes ! « Mais attends un moment, bientôt tu les entendras « chanter la palinodie, et faire des vœux tout con- « traires aux premiers. Pour moi, je crains que ce « ne soit véritablement à tort que les hommes se « plaignent des dieux, et les accusent d'être la « cause de leurs maux, tandis que ce sont eux- « mêmes qui, par leurs vices et leurs folies,

« Se rendent misérables malgré le sort. »

Socrate propose alors à Alcibiade cette prière *très-belle* et *très-sûre :* « Puissant Jupiter, donne-nous les « vrais biens, que nous les demandions ou que nous « ne les demandions pas ; et éloigne de nous les « maux, quand même nous les demanderions. »

Les sciences mêmes, « sans la science de ce qui « est bien, sont rarement utiles à ceux qui les pos- « sèdent, et le plus souvent elles leur sont perni- « cieuses... Appelles-tu sensé celui qui sait faire la « guerre, sans savoir ni quand ni combien de temps « elle est convenable? Et celui qui *sait* faire mou- « rir, condamner à des amendes, envoyer en exil, et « qui ne sait ni quand ni envers qui de telles me- « sures sont *bonnes*. » Nous ne pouvons donc demander aux dieux que la *science du bien*, sans laquelle toute autre connaissance est plus funeste qu'utile.

« Les Lacédémoniens font tous les jours en public « et en particulier une prière semblable; ils prient « les dieux de leur donner l'honnête avec l'utile. « Jamais personne ne leur entendra demander da- « vantage... Tu vois donc, Alcibiade, qu'il n'y a pas « de sûreté pour toi d'aller prier le dieu... C'est « pourquoi il faut attendre que quelqu'un t'ensei- « gne quelle conduite tu dois tenir envers les dieux « et envers les hommes [1]. »

La prière et la piété sont ainsi ramenées à la science, et la science elle-même à la science du bien : la dialectique de Socrate se retrouve dans sa religion.

Socrate, pourrait-on dire, a introduit dans la prière cette *généralité* qui en fait la grandeur et le désintéressement : aux demandes particulières, toujours empreintes d'un reste de personnalité et d'égoïsme, il a substitué dans la religion l'*universel*, *τὸ καθόλου*, comme il a substitué dans la dialectique la définition par le genre aux particularités confuses qui troublent l'esprit. Platon eût dit qu'il ramenait la prière à une Idée, et cette Idée suprême dans laquelle il la fait rentrer est celle qui domine toute sa philosophie : le Bien. Plus la prière se purifie et s'élève, plus elle s'égale en généralité à son objet

[1] *Second Alcibiade*, loc. cit. — C'est de ce dialogue que V. Cousin dit : « Il n'y faut chercher rien de bien profond et de bien sérieux sur « la prière. » Il nous semble pourtant que la doctrine de Socrate est assez élevée, et qu'elle tranche singulièrement avec la superstition des Athéniens, et même avec celle de bien des peuples modernes.

même, au bien universel qu'elle désire et sollicite. C'est l'homme s'abandonnant et se confiant à la sagesse de Dieu; c'est la volonté humaine s'absorbant dans la volonté divine, sûre que cette volonté ne peut vouloir autre chose que le *meilleur*. Toute volonté en effet, selon Socrate, tend au bien; mais nous, nous ne connaissons pas toujours ce bien que nous voulons toujours; Dieu, au contraire, le connaît. Que notre sagesse à courte vue se soumette donc à la Sagesse providentielle, Πρόνοια. Je veux le bien, Dieu le veut; je le lui demande, il ne peut me le refuser; — tel est le lien qui unit l'âme humaine à la Divinité, telle est la *religion*. Ici, comme partout, le bien est le moyen terme entre les extrêmes; c'est lui qui rapproche et concilie toutes choses, qui unit l'homme à l'homme, et les hommes à Dieu.

II. *Du culte public et légal.*

Les formes publiques du culte ne doivent être que l'expression de la prière intérieure; mais elles ne peuvent en reproduire exactement la simplicité et l'universalité : elles varient suivant les nations et les traditions. Socrate montre la plus grande condescendance pour les diverses formes de religions. Peu lui importe le culte extérieur, pourvu qu'on sache honorer les dieux dans son âme. Le mieux est de se conformer, pour les pratiques extérieures, aux lois de son pays.

« Quelle était la conduite de Socrate relativement « au culte des dieux? Comment en parlait-il? « Comme la Pythie elle-même répond à ceux qui « viennent lui demander *de quelle manière* (πῶς) il « faut offrir les sacrifices, rendre honneur aux « mânes des ancêtres, et accomplir tous les autres « actes religieux : — Conformez-vous aux lois de « votre pays, répond la Pythie, ainsi vous prouverez « votre piété envers les dieux [1]. » — Ainsi, il s'agit bien ici des rites extérieurs du culte, non du culte lui-même : *comment*, par quels signes, traduire au dehors l'intime sentiment de la piété?

L'acte principal des religions antiques était le *sacrifice*. Socrate y prenait part, et voulait donner ainsi l'exemple de l'obéissance aux lois. « Il ne révé- « rait point les dieux de l'État! prétendent ses accu- « sateurs. Mais quelles preuves en donnent-ils? « Socrate sacrifiait ouvertement, tantôt dans l'inté- « rieur de sa maison, tantôt sur les autels pu- « blics [2]. »

Pourtant, tout en sacrifiant aux dieux de la patrie, Socrate ne croyait point que les dieux mesurent leur faveur à la richesse des offrandes. « En offrant « les modestes prémices du peu qu'il possédait, il « croyait ne pas faire moins que ces riches qui, avec « de grands biens, offrent de grandes et de nom- « breuses victimes. Il disait qu'il serait indigne des « dieux de préférer les grandes victimes aux pe-

[1] *Mém.*, I, III.
[2] *Mém.*, I, I, 2.

« tites, parce qu'alors les dons des méchants leur « seraient plus agréables que ceux des hommes « vertueux; que, s'il en était ainsi, la vie ne serait « plus un présent désirable. Persuadé que les hom- « mages rendus par les plus pieux sont les plus « agréables, il aimait à citer ce vers :

« Consultez vos moyens dans toutes vos offrandes[1]. »

« La Divinité, dit également l'auteur du *Second « Alcibiade*, n'est pas capable de se laisser corrom- « pre par des présents, comme un usurier. Il serait « étrange que les dieux eussent plus égard à nos « dons et à nos sacrifices qu'à notre âme, pour dis- « tinguer celui qui est véritablement saint et juste. « Non, c'est à l'âme, selon moi, bien plus qu'aux « processions et aux sacrifices; car ce dernier « hommage, les particuliers et les États les plus « coupables envers les dieux et envers les hommes « peuvent très-bien l'offrir chaque année réguliè- « rement. Aussi, les dieux, que la vénalité n'atteint « pas, méprisent toutes ces choses, comme le dieu « même et son prophète l'ont déclaré! Il y a donc « bien de l'apparence que devant les dieux et devant « les hommes sensés, la sagesse et la justice passent « avant tout[2]. »

Ainsi, au formalisme du culte extérieur, Socrate substitue la piété intérieure, dont les pratiques

[1] *Mém.*, I, III.
[2] *Sec. Alc.*, Cousin, 172.

religieuses ne doivent être que l'expression sincère. Au lieu de subordonner la morale à la religion positive, il rétablit l'ordre véritable des termes, et fait dépendre la piété de la justice. Les dieux mêmes mesurent à la justice la sainteté : le saint n'est pas saint parce qu'il plaît aux dieux, mais il plaît aux dieux parce qu'il est saint.

Sous ce rapport, l'*Euthyphron* présente un grand intérêt historique : Platon nous y montre Socrate proclamant pour la première fois l'indépendance de la raison et de la conscience, et séparant le sentiment moral des formes religieuses qui le corrompaient.

Le devin Euthyphron veut accuser son père devant les tribunaux, sous l'influence de ce fanatisme dogmatique dont la rigidité étouffe la voix de la nature. Il sait trouver dans la religion même la justification de ses inflexibles doctrines : « La religion « n'enseigne-t-elle pas que Jupiter est le meilleur et « le plus juste des dieux? Et n'enseigne-t-elle pas « aussi qu'il enchaîna son propre père, parce qu'il « dévorait ses enfants, sans cause légitime, et que « Saturne avait mutilé son père pour quelque autre « motif semblable[1] ? »

Socrate, d'après sa méthode habituelle, ne se contente pas de semblables raisons, tout extérieures ; il veut aller au fond des choses, et demande à Euthyphron de *définir* la sainteté dans ce qu'elle

[1] Les théologiens modernes ont bien répété, avec saint Augustin, pour justifier les supplices des hérétiques : « Dieu lui-même a sacrifié son propre Fils. »

a d'essentiel et de général. Euthyphron la définit, suivant la coutume des théologiens : « Ce « qui plaît aux dieux. » Socrate prouve aisément qu'une telle définition, dans la théologie du polythéisme, détruit l'unité de la morale; car, si le bien ou le saint est ce qui plaît aux dieux, ces dieux étant divers, et souvent en guerre entre eux, il est impossible de savoir si ce qui est agréable aux uns est agréable aux autres, et d'avoir une règle fixe. « En « poursuivant la punition de ton père, mon cher « Euthyphron, tu plairas à Jupiter, et déplairas à « Cœlus et à Saturne [1]. »

C'est là une difficulté propre au polythéisme. La suivante est commune à toutes les religions qui font dépendre le bien d'une volonté arbitraire de Dieu. « Le saint est-il aimé des dieux parce qu'il est saint, « ou est-il saint parce qu'il est aimé des dieux?... Il « n'est pas vrai qu'on voit une chose parce qu'elle « est vue; mais, au contraire, elle est vue parce « qu'on la voit. » De même, on aime une chose parce qu'elle est aimable et bonne; elle n'est pas aimable parce qu'on l'aime. Si donc les dieux aiment la sainteté, c'est parce qu'en elle-même elle est sainte et aimable. Tout en restant ici fidèle à la pensée de Socrate, Platon laisse entrevoir, au-dessus des choses saintes, l'Idée de la sainteté, que Dieu contemple en lui-même comme toutes les autres Idées.

[1] *Euthyphron.* 8, *c.* Voir trad. Cousin, p. 27.

Euthyphron sent alors la nécessité de faire rentrer la sainteté dans le genre de la justice; il la définit cette partie du juste qui concerne les soins que l'homme doit aux dieux. Socrate objecte, — et c'est bien là sa doctrine habituelle, — que *tout soin a pour but le bien et l'utilité de qui en est l'objet.* « Oserais-tu donc avancer que quand tu fais une « action sainte, elle profite à quelqu'un des dieux? »

Euthyphron, essayant une définition nouvelle, dit que la sainteté consiste « à se rendre les dieux fa« vorables par les prières et les sacrifices. Sacrifier, « c'est donner aux dieux; prier, c'est leur deman« der. De ce principe, il suit que la sainteté est la « science de donner et de demander aux dieux. » Voilà donc la sainteté réduite « à une espèce de tra« fic entre les dieux et les hommes! » Mais « de « quelle utilité sont aux dieux nos offrandes? « Sommes-nous si habiles dans ce commerce, que « nous en tirions seuls tous les profits? »

La sainteté ne peut être ce qui est *utile* aux dieux; elle n'est pas davantage, nous l'avons vu, ce qui est *agréable* aux dieux; sa nature reste donc encore à expliquer, et le devin Euthyphron, si versé dans la théologie, est convaincu d'ignorance sur ce qu'il croyait le mieux savoir. C'est qu'il lui manque l'idée fondamentale à laquelle Socrate rattachait toute piété comme toute justice, l'idée générale du bien.

Pour Socrate, nous l'avons vu, la prière, acte essentiel du culte intérieur, n'est que la demande des vrais biens, adressée à Celui qui est le bien même.

On pourrait ajouter que, dans l'esprit de cette doctrine, le sacrifice, acte essentiel du culte antique, n'est que l'expression symbolique de la reconnaissance humaine envers la Divinité : c'est l'offrande d'une partie de nos biens matériels en échange des biens moraux que nous sollicitons; sans doute, la Divinité n'a pas besoin de cet échange, mais le sacrifice exprime notre renoncement aux richesses extérieures en vue des trésors de l'âme et de la sagesse.

Nous savons comment Socrate concevait nos devoirs de piété envers Dieu. Reste à savoir comment il concevait les bienfaits que les dieux accordent en retour. Nous avons vu la religion monter pour ainsi dire de l'homme à Dieu par la prière et le sacrifice; comment redescend-elle de Dieu à l'homme?

III. *De la providence spéciale. Des oracles et de la divination.*

Socrate n'admettait pas seulement la Providence générale, qui « veille sur l'univers » et le « maintient » par des lois constantes. Il admettait aussi une Providence spéciale qui veille sur chacun de nous comme un père sur ses enfants, et qui nous accorde des bienfaits personnels selon nos besoins ou nos mérites.

Socrate ne se demandait pas si les faveurs ou

grâces accordées par Dieu sortent des lois naturelles, ou si elles y rentrent d'une manière qui nous échappe. La distinction du naturel ou du surnaturel suppose l'idée nette et la connaissance déjà avancée des lois de la nature; elle ne pouvait exister sous une forme précise à l'époque de Socrate. Sans approfondir le *comment*, Socrate affirmait la Providence spéciale, la présence de la Divinité en chacun de nous, la perpétuelle communication de Dieu à l'homme, l'intervention bienfaisante du divin dans la nature, dans la vie générale de l'humanité, dans la vie même de l'individu. « Socrate croyait que les « dieux connaissent tout, paroles, actions, pensées « secrètes, et qu'ils sont présents partout[1]. » — « Telle est la grandeur de la Divinité qu'elle voit « toutes choses à la fois, entend tout, est partout « présente, et étend ses soins sur tous les êtres à la « fois (ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι)[2]. » Nous pouvons et nous devons compter individuellement sur la providence et l'assistance de Dieu. Mais, ici, Socrate faisait une distinction très-importante, par laquelle il devançait de beaucoup son siècle. Il y a, disait-il, des choses qui sont à notre portée, et pour lesquelles la sagesse humaine suffit; comptons sur nous pour les acquérir, et non sur les dieux. Il y a, au contraire, des choses que toute notre sagesse ne peut atteindre; que nous ne pouvons savoir, ni prévoir, ni produire, ni empêcher : si les dieux nous

[1] *Mém.*, I, I.
[2] *Mém.*, I, IV.

accordent des bienfaits particuliers, ce ne peut être que relativement à ces choses; où cesse la sphère d'action qui nous est attribuée par la Providence générale, là seulement peut commencer l'action de la Providence spéciale. Par exemple, Socrate croyait à la divination, aux oracles, à la vertu de certains songes, mais avec cette restriction capitale que lui imposait son bon sens, et qu'il étendait parfois très-loin.

« Il recommandait à ses amis de faire les choses « indispensables comme ils croyaient le mieux de « les faire; quant à celles dont l'issue est incer- « taine, il les envoyait consulter la divination pour « savoir s'il fallait les faire. Il disait que, pour bien « administrer les États et les familles, on avait be- « soin de la divination. L'architecture, il est vrai, « la métallurgie, l'agriculture, la science du gou- « vernement, la théorie des sciences semblables, « le calcul, l'économie, l'art militaire, toutes ces « connaissances sont à la portée même de l'in- « telligence humaine; mais aussi ce qu'elles ont « de plus important les dieux se le réservent, et « les hommes n'y voient rien de certain. Celui qui « a bien planté son verger sait-il avec certitude qui « en recueillera les fruits? L'architecte qui a bien « construit un édifice sait-il qui l'habitera? Ce gé- « néral d'armée sait-il s'il est bon pour lui de com- « mander? cet homme d'État, s'il lui est avantageux « de gouverner? cet autre, qui s'est allié aux plus « puissantes familles de l'État, si elles ne le feront

« pas exiler un jour? Ceux qui croient qu'aucune de « ces choses n'est réservée aux dieux (μηδὲν εἶναι « δαιμόνιον), mais qu'elles dépendent toutes de la pru- « dence humaine (ἀλλὰ πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης), « il les traitait de fous (δαιμονᾶν ἔφη). Mais *il ne trou- « vait pas moins fou d'aller consulter les oracles* sur des « questions que les dieux nous accordent de résou- « dre *par notre propre jugement*. Par exemple, deman- « dera-t-on aux dieux s'il faut confier son char à un « cocher habile ou maladroit, son vaisseau à un bon « ou à un mauvais pilote? Il taxait d'*impiété* la *ma- « nie d'interroger les dieux* sur ce qu'on peut « aisément connaître soit par le calcul, soit en « employant la mesure ou le poids. Apprenons, « disait-il, ce que les dieux nous ont accordé d'ap- « prendre; mais ce qui est caché pour les hommes, « essayons de l'apprendre des dieux par la divina- « tion, car les dieux accordent des signes (σημαίνειν) « à ceux auxquels ils sont favorables[1]. »

Ainsi, selon Socrate, nous semons pour ainsi dire les germes des événements, mais Dieu seul connaît les résultats; Dieu seul sait ce que nous recueillerons. « Fais ce que dois : advienne que pourra. » — Socrate ne sut pas pousser jusqu'au bout sa logique; il ne comprit pas que, si Dieu nous cache l'avenir, c'est que nous n'avons pas besoin de le connaître pour que *le mieux* se réalise dans l'univers. C'est donc une indiscrétion superstitieuse que la foi aux oracles

[1] *Mém.*, I, I, 4.

et aux prophéties. Mais ce qui serait superstition aujourd'hui, n'était qu'une simple erreur chez le Grec du quatrième siècle; et Socrate a le mérite d'avoir posé le principe même qui devait tôt ou tard détruire cette erreur.

La foi restreinte de Socrate à la divination n'en est pas moins incontestable, bien qu'il s'y mêle peut-être quelque ironie imparfaitement comprise ou dissimulée à dessein par son apologiste. Dans l'entretien avec Euthydème, Socrate compte aussi la divination parmi les bienfaits divins qui démontrent la Providence. « Comme nous ne pouvons pas « prévoir nous-mêmes ce qui peut nous être utile « dans l'avenir, les dieux viennent à notre secours « par la divination. Ils répondent à nos demandes, « et nous enseignent comment nous devons nous « conduire[1]. »

« Si quelqu'un voulait un secours supérieur à « celui de la science humaine (μᾶλλον ἢ κατ' ἀνθρωπίνην « σοφίαν ὠφελεῖσθαι), Socrate lui conseillait de s'appli- « quer à la divination. » — Est-ce une ironie? — « Car celui qui connaît comment les dieux donnent « des signes aux hommes sur leurs affaires (σημαί- « νουσι περὶ τῶν πραγμάτων), celui-là n'est jamais « abandonné du conseil des dieux (ἐρημὸν συμβουλῆς « θεῶν)[2]. »

Ajoutons que Socrate conseilla à Xénophon de consulter le dieu de Delphes sur son expédition en

[1] *Mém.*, IV, III.
[2] *Mém.*, IV, VII, 10.

Asie[1]. Xénophon étant de retour, il le blâme d'avoir demandé ce qu'il fallait faire pour se rendre les dieux favorables dans ce voyage, plutôt que d'avoir cherché à savoir s'il fallait l'entreprendre ou non. Lui-même semble avoir pris au sérieux l'oracle recueilli par Chéréphon, et qui déclarait que l'homme le plus sage de la Grèce était Socrate[2].

Au nombre des signes par lesquels Dieu nous manifeste ses volontés, Socrate plaçait les songes. Il expose dans la *République* les conditions favorables de l'âme dans lesquelles ils ont de la valeur. Selon un autre dialogue, Socrate en prison, avant que la galère sacrée fût revenue de Délos, vit en songe une femme qui lui adressait ce vers d'Homère :

Dans trois jours tu seras en la fertile Phtie.

Il en conclut qu'il mourrait seulement dans trois jours, et que le fatal vaisseau n'arriverait que le lendemain[3]. Enfin, le jour même de sa mort, il raconta à ses disciples que, sur la foi de songes multipliés qui l'avaient poursuivi toute sa vie, il s'était enfin décidé à chanter Apollon, dont on célébrait alors la fête, et à mettre en vers plusieurs fables d'Ésope[4].

Socrate croyait encore aux pressentiments et aux

[1] *Anab.*, III, 1.
[2] Plat., *Apol.*, passim.
[3] Plat. *Crito*, 45. Diog. L., II, 35.
[4] *Phædo.*, 137, 138. Diog., II, 42 — Diogène prétend que Socrate avait vu en songe un cygne sortir de son sein en chantant, ce qu'il appliquait à Platon et à ses écrits. Mais ce récit n'est qu'une fable.

inspirations prophétiques par lesquels la Divinité nous vient en aide; et nous verrons plus loin ce qu'il pensait de ce qu'on a appelé son *démon*.

Nous pouvons conclure que Socrate admettait réellement une communication de Dieu à l'homme, aussi bien que de l'homme à Dieu. Ce n'est pas qu'il eût l'idée du miraculeux et du surnaturel, telle que nous l'avons aujourd'hui. Il est même probable que, la question lui étant posée, il n'eût point admis une réelle dérogation de la Divinité à ses propres lois, et pour ainsi dire à sa propre dialectique. Il affirmait simplement que la Providence s'étend aux plus infimes détails, et veille sur les individus comme sur l'ensemble; la science de la nature était encore trop peu avancée à cette époque pour que les oracles et les inspirations prophétiques lui semblassent ouvertement opposés aux lois générales de l'univers.

CHAPITRE II

SOCRATE ET LA RELIGION DE SON ÉPOQUE

Nous connaissons les doctrines personnelles de Socrate sur la religion; recherchons comment il appréciait les croyances de ses contemporains.

La révolution opérée par Socrate dans la religion est tout à fait analogue à celle qu'il opéra dans la dialectique. A la variété et à la multiplicité qui font le fond du paganisme, il s'efforce de substituer cette unité et cette généralité qui appartiennent à l'idée du bien; à la lettre il substitue l'esprit; au matérialisme du culte, la piété morale; à tout ce qui frappe les sens, les vérités éternelles de la raison. En un mot, il dégage de la religion ce qu'elle contient de morale et de métaphysique; et il y introduit, comme dans la science, l'*universel*, *τὸ καθόλου*. S'il prie les dieux, il se contente de leur demander *les biens;* s'il leur offre un sacrifice, il en fait résider la vertu, non dans les objets offerts, mais dans la piété intime de celui qui

les offre. S'il recourt à la divination, c'est seulement pour ce qui dépasse notre pensée; et à côté des oracles consacrés il admet, comme nous le verrons, une sorte d'oracle intérieur donné par Dieu à tous les hommes, à des degrés divers; une présence universelle de la Divinité dans tous les êtres, et une participation au divin d'autant plus grande qu'on en est plus digne. Toutes ces innovations ne constituaient-elles pas, malgré les éléments mystiques qui s'y mêlent, une hérésie analogue par plusieurs côtés à ce que les théologiens de nos jours nomment le *rationalisme?*

A en croire Xénophon, Socrate serait un parfait orthodoxe, et cependant c'est Xénophon lui-même qui nous apprend les critiques ou les réserves que Socrate mêlait à ses adhésions les plus formelles. Même en proclamant l'existence de la Divinité, Socrate s'écartait encore de ses contemporains. D'abord, il la proclamait au nom de la raison, plutôt que sur la foi des traditions sacerdotales. En outre, il lui arrivait bien plus souvent, comme nous l'avons montré, de parler de Dieu que des dieux. On se rappelle comment il concevait la Divinité suprême, contenant et gouvernant le monde entier, et présente à toutes ses parties. Peut-être admettait-il, comme Platon, des génies intermédiaires, sortes d'anges et de messagers, ou dieux de second ordre; mais il avait grand soin de ne prêter ni à Dieu ni à ses ministres les passions ou les vices des hommes. Il se montrait impitoyable

envers la superstition qui transporte le mal dans le sein même de Dieu.

C'est ce qui ressort clairement de tous les dialogues de Platon. Ce Socrate que Xénophon prétend orthodoxe, Platon nous le représente agressif envers les préjugés du paganisme, et s'armant de son ironie pour la réfutation des erreurs et des sophismes religieux[1].

Dans l'*Euthyphron*, le principe fondamental du paganisme — pluralité des dieux et analogie de leurs passions avec les nôtres — est réfuté par ses conséquences immorales.

« C'est là précisément, Euthyphron, ce qui me « fait appeler en justice aujourd'hui, parce que, « quand on me fait de ces contes sur les dieux » (Jupiter enchaînant Saturne, et Saturne mutilant Uranus), « je ne les reçois qu'avec peine ; c'est sur « quoi apparemment portera l'accusation. Allons, « si toi, qui es si habile sur les choses divines, tu « es d'accord avec le peuple, et si tu crois à tout « cela, il faut bien de toute nécessité que nous y « croyions aussi, nous qui confessons ingénument « ne rien entendre à de si hautes matières. C'est « pourquoi, au nom du dieu qui préside à l'amitié, « dis-moi, crois-tu que toutes ces choses que tu

[1] Comme le remarque M. Grote, *Plato and the other companions of Socrates*, I, 330, Xénophon et Platon défendent leur maître par des procédés très-différents. Xénophon feint de croire à son orthodoxie; Platon répond aux théologiens par une contre-attaque, et montre que son maître avait raison contre eux.

« viens de me raconter soient réellement arrivées?
« — Et de bien plus étonnantes, Socrate, que le
« vulgaire ne soupçonne pas. — Tu crois sérieuse-
« ment qu'entre les dieux il y a des querelles, des
« haines, des combats, et tout ce que les peintres et
« les poëtes nous représentent dans leurs tableaux
« et dans leurs poésies, ce qu'on étale partout dans
« nos temples, et dont on bigarre ce voile mysté-
« rieux qu'on porte en procession, à l'Acropolis,
« pendant les grandes Panathénées? Ainsi, selon
« toi, sage Euthyphron, les dieux sont divisés sur le
« juste et l'injuste, sur l'honnête et le déshonnête,
« sur le bien et le mal? »

Mêmes objections dirigées, dans la *République*, contre les théologiens par-dessus la tête des poëtes :

« Je blâme dans les fables ce qui mérite avant et
« par-dessus tout d'être blâmé, des mensonges
« d'un assez mauvais caractère. — Que veux-tu
« dire? — Des mensonges qui défigurent les dieux
« et les héros, semblables à des portraits qui n'au-
« raient aucune ressemblance avec les personnes
« que le peintre aurait voulu représenter. » Par exemple, la conduite de Jupiter et de Saturne envers leurs pères. « Il ne doit pas être permis de dire à
« un enfant qu'en commettant les plus grands cri-
« mes il ne fait rien d'extraordinaire, et qu'en
« tirant la plus cruelle vengeance des mauvais trai-
« tements qu'il aura reçus de son père, il ne fait
« qu'une chose dont les premiers et les plus grands

« des dieux lui ont donné l'exemple. Il sera aussi « défendu parmi nous de raconter tous ces combats « des dieux imaginés par Homère, soit qu'il y ait « ou non allégorie, car un enfant n'est pas en état « de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne « l'est pas[1]. »

De même les poëtes et les théologiens n'ont point compris le vrai caractère de la Divinité. Pour eux, Dieu n'est pas le principe du bien, car ils en font aussi le principe du mal. D'après Homère, Dieu puise au hasard *dans le tonneau des biens et dans celui des maux*, et répand le tout parmi les hommes. « Mais Dieu n'est-il pas essentiellement bon, « et doit-on en parler autrement?... Ce qui est bon « est bienfaisant, et par conséquent cause de ce « qui se fait de bien. Ce qui est bon n'est donc pas « cause de tout; il est cause du bien, mais il n'est « pas cause du mal. » On reconnaît l'optimisme de Socrate et sa haute idée de la perfection divine.

De même, on s'en souvient, personne ne devrait, selon Socrate, « représenter les dieux comme des « enchanteurs, qui prennent différentes formes, « et nous trompent par des mensonges en parole « ou en action. » Car l'être parfait ne peut changer de forme; il ne peut devenir ni plus ni moins parfait. Rien n'est donc plus impie que la piété vulgaire qui attribue à Dieu la mobilité de notre nature.

[1] *Rép.*, II, 109, Cousin.

« Qu'aucun poëte ne s'avise donc de nous dire « que les dieux prennent la figure de voyageurs de « divers pays, et parcourent les villes sous des dé- « guisements de toute espèce, ni de nous débiter « leurs mensonges sur Protée et Thétis... Nous ne « louerons pas non plus le passage où Homère ra- « conte que Jupiter envoya un songe à Agamemnon. « ...Essentiellement simple et vrai en parole ou « en action, Dieu ne change pas de forme et ne « trompe personne ni par des fantômes, ni par des « discours, ni par des signes envoyés dans la veille « ou dans les rêves [1]. »

Dans tous ces récits mythologiques, Socrate ne voyait que des inventions de la poésie, ou des allégories peut-être profondes à leur origine, mais dangereuses aux époques où le sens en est perdu. La tendance à l'explication allégorique des dogmes, si prononcée dans Platon, existait déjà chez Socrate. Les *Mémorables* mêmes en fournissent des exemples. « Il exhortait à éviter les mets qui engagent encore « à manger quand on n'a plus faim, les liqueurs « qui engagent encore à boire quand la soif est « passée. C'était sans doute avec de semblables « viandes, ajoutait-il, que Circé changeait les hom- « mes en pourceaux; si Ulysse s'était soustrait à la « métamorphose, ce n'était que par les conseils de « Mercure, et parce qu'il fut assez sobre pour s'abs- « tenir d'en goûter. — C'est ainsi qu'il mêlait sur

[1] Ce passage réduit à sa véritable valeur la croyance de Socrate aux songes, et la restreint dans d'étroites limites.

« cette affaire le plaisant au sérieux [1]. » Nous avons vu un autre exemple d'interprétation symbolique dans le *Banquet* de Xénophon : Socrate y dit que Ganymède est l'emblème des sages pensées auxquelles se plaît Jupiter, et il en cherche la preuve dans l'étymologie même de ce nom. — Passage d'autant plus remarquable qu'il confirme les nombreuses pages de Platon où Socrate interprète soit les étymologies, soit les mythes religieux [2]! Les *mots* et les *mythes*, en effet, sont également des symboles qui voilent et révèlent à la fois la pensée.

Sous cette forme de symboles, et avec la faculté de libre interprétation, Socrate eût parfaitement admis les légendes de l'Hellénisme. Il lui arrivait souvent à lui-même de voiler à demi sa pensée sous des images, quoiqu'il ne faille nullement lui attribuer la riche imagination de Platon. C'est ainsi que Socrate empruntait ironiquement à l'amour son langage le plus vif pour exprimer l'attrait de la beauté morale. L'ironie n'exclut pas un certain mysticisme : elle l'appelle plutôt. Le symbole, à son tour, le mystère religieux, est essentiellement ironique, comme la nature elle-même qui dit oui et non tout à la fois. De là, suivant la remarque de V. Cousin, le fond d'ironie inhérent au paganisme et à toute religion qui, s'adressant à l'esprit par les sens, peut rester en chemin et ne pas aller au delà des sens; ironie que la nature semble avouer elle-même dans quel-

[1] *Mém.*, I, III.
[2] Voir le *Cratyle*, en particulier.

ques-unes de ses productions, qu'il est impossible de prendre pour son dernier mot; que les religions païennes exprimaient dans plusieurs fêtes et dans la partie grotesque de leur culte, et que les mystères révélaient aux initiés [1].

Socrate eût voulu retenir la religion grecque sur la pente du sensualisme, où l'entraînait l'oubli du vieux sens des dogmes; il eût voulu l'idéaliser et la spiritualiser; mais dans l'état où elle se trouvait alors, une telle transformation équivalait à une destruction.

[1] Cousin, notes du *Phèdre*.

CHAPITRE III

DU DÉMON DE SOCRATE

L'ironie de Socrate, avons-nous dit, cachait l'enthousiasme; il joignait à un rare bon sens une exaltation non moins rare, qui se montre jusque dans les questions de pure métaphysique : n'est-ce pas un véritable enthousiasme qui faisait croire à Socrate que le bien n'a qu'à se montrer aux intelligences pour s'imposer aux volontés, et que personne n'est mauvais volontairement? N'est-ce pas aussi l'enthousiasme qui lui faisait dire qu'il ne possédait qu'une toute petite science, l'amour, et qui le faisait se déclarer l'amant de tous les jeunes gens *beaux et bons?*

Ce perpétuel mélange d'enthousiasme et d'ironie, de sérieux et de plaisant, de sublimité et d'excentricité, de bon sens et de mysticisme, qui rend si difficile l'interprétation des témoignages relatifs à Socrate, est parfaitement mis en lumière par Platon

dans le *Banquet*. « N'est-il pas certain que tu es « un effronté railleur? Et n'es-tu pas aussi joueur « de flûte? Oui, sans doute, et bien plus étonnant « que Marsyas! ... Il passe sa vie à se moquer de « tout le monde et dans une ironie perpétuelle... « Mais ce n'est là que l'enveloppe, c'est le silène « qui couvre le dieu. Ouvrez-le; quels trésors de « sagesse n'y trouverez-vous pas renfermés!... En « l'écoutant, je sens palpiter mon cœur plus forte- « ment que si j'étais agité de la manie dansante « des corybantes; ses paroles font couler mes lar- « mes, et j'en vois un grand nombre d'autres res- « sentir les mêmes émotions. Périclès et nos autres « bons orateurs, quand je les ai entendus, m'ont « paru sans doute éloquents, mais sans me faire « éprouver rien de semblable; toute mon âme « n'était point bouleversée, elle ne s'indignait « point contre elle-même de se sentir dans un « honteux esclavage, tandis qu'auprès du Marsyas « que voilà je me suis souvent trouvé ému, au point « de penser qu'à vivre comme je fais ce n'est pas la « peine de vivre. »

Cette flamme intérieure de l'enthousiasme rendait Socrate entièrement indifférent à toutes les choses corporelles, au point de produire parfois un état voisin de l'extase.

« Nous nous trouvâmes ensemble à l'expédition « contre Potidée, et nous y fûmes de la même « chambrée. Dans les campagnes, il l'emportait, non- « seulement sur moi, mais sur tous les autres, par

« sa patience à supporter les fatigues. S'il nous arri-
« vait, comme c'est assez l'ordinaire en campagne,
« de manquer de vivres, Socrate souffrait la faim et
« la soif avec plus de courage qu'aucun de nous.
« Étions-nous dans l'abondance, il savait en jouir
« mieux que personne. Sans aimer à boire, il buvait
« plus que qui que ce fût s'il y était forcé; et, ce qui
« va vous étonner, personne ne l'a jamais vu ivre : et
« de cela vous pourrez avoir la preuve tout à l'heure.
« L'hiver est très-rigoureux dans ce pays-là; la ma-
« nière dont Socrate résistait au froid allait jusqu'au
« prodige. Dans le temps de la plus forte gelée, quand
« personne n'osait sortir, ou du moins ne sortait que
« bien vêtu, bien chaussé, les pieds enveloppés de
« feutre et de peaux d'agneaux, lui ne laissait pas
« d'aller et de venir avec le même manteau qu'il avait
« coutume de porter, et il marchait pieds nus sur la
« glace beaucoup plus aisément que nous qui étions
« bien chaussés ; au point que les soldats le voyaient
« de mauvais œil, croyant qu'il voulait les braver.
« Tel fut Socrate à l'armée.

« Mais voici encore ce que fit et supporta cet
« homme courageux pendant cette même expédi-
« tion; le trait est digne d'être écouté. Un matin
« on l'aperçut debout, méditant sur quelque chose.
« Ne trouvant pas ce qu'il cherchait, il ne s'en alla
« pas, mais continua de réfléchir dans la même
« posture. Il était déjà midi : nos gens l'obser-
« vaient et se disaient avec étonnement les uns
« aux autres que Socrate était là rêvant depuis le

« matin. Enfin, vers le soir, des soldats ioniens, « après avoir soupé, apportèrent leurs lits de cam- « pagne dans l'endroit où il se trouvait, afin de « coucher au frais (car on était en été), et d'obser- « ver en même temps s'il passerait la nuit dans la « même attitude. En effet, il continua de se tenir « debout jusqu'au lever du soleil. Alors, après « avoir fait sa prière au soleil, il se retira [1]. »

Cette sorte d'extase a donné lieu à bien des commentaires. On y a même vu un commencement de folie [2]. Mais une méditation prolongée pendant un jour et une nuit d'été, quelque extraordinaire que soit le fait, ne constitue pas un symptôme de démence. Ce qui est plus étonnant, c'est que Socrate soit resté debout pendant tout ce temps, si toutefois il n'y a point quelque exagération dans le récit de Platon. Mais qui sait si ce ne fut pas là, de la part de Socrate, un acte volontaire, une sorte d'expérience qu'il voulut faire de lui-même, pour mettre à l'essai l'empire de sa volonté? Qui sait aussi s'il n'eut point quelque intention religieuse, quelque sentiment d'adoration profonde, mêlé au dédain des besoins physiques? N'était-ce point l'enthousiasme de l'âme compliqué d'une sorte d'ironie à l'égard du corps? Il y a dans Socrate, ne l'oublions pas, avec le germe d'un Platon, celui d'un Diogène.

[1] *Banquet*, loc. cit.
[2] Lélut, *Du démon de Socrate*.

On sait l'attention extrême que Socrate accordait à tout ce qui se passait en lui ; et on vient de voir jusqu'où cette attention allait parfois. Il dut remarquer au plus profond de son âme une foule de phénomènes étrangers à la volonté, et dont il ne se serait jamais douté avec moins d'attention. Ne pouvant s'attribuer à lui-même ces choses souvent étonnantes qui se passent dans le domaine de la spontanéité, il put les rapporter à une action divine en lui, et les considérer comme la révélation que les dieux sont disposés à faire aux hommes de bien. Il était trop pénétré de l'omniprésence divine pour ne pas croire à une sorte de grâce naturelle accordée aux âmes vertueuses. Il y avait d'ailleurs en lui une extrême délicatesse du sentiment moral et religieux, qui pouvait prendre la forme d'un pressentiment ou d'une révélation subite. En un mot, le *spontané* était pour lui le *divin*, τὸ δαιμόνιον.

Cette opinion était, du reste, celle de l'antiquité tout entière, très-portée à voir dans l'inspiration naturelle une inspiration divine. Platon la prête à Socrate dans le *Phèdre*, et rapproche sous le nom commun de « délire » la divination, la poésie et l'amour. « Il n'est point démontré que le délire soit « un mal ; au contraire, les plus grands biens nous « arrivent par un délire inspiré des dieux. C'est « dans le délire que la prophétesse de Delphes et les « prêtresses de Dodone ont rendu aux citoyens et « aux États de la Grèce mille importants services... « Parler ici de la sibylle et de tous les prophètes

« qui, remplis d'une inspiration céleste, ont dans « beaucoup de rencontres éclairé les hommes sur « l'avenir, ce serait passer beaucoup de temps à « dire ce que personne n'ignore. Parmi les anciens, « ceux qui ont fait les mots n'ont point regardé le « délire (μανία) comme honteux et déshonorant. En « effet, ils ne l'auraient point confondu sous une « même dénomination avec *le plus beau des arts*, « *celui de prévoir l'avenir*, qui, dans l'origine, fut « appelé μανικὴ... Une autre espèce de délire, celui « qui est inspiré par les Muses, contribue puissam- « ment à l'instruction des races futures. Sans cette « poétique fureur, quiconque frappe à la porte des « Muses, s'imaginant à force d'art se faire poëte, « reste toujours loin du terme où il aspire, et sa « poésie froidement raisonnable s'éclipse devant « les ouvrages inspirés [1]. »

Platon considère l'amour comme une espèce de délire, ayant sa grandeur et sa fécondité. Ou plutôt ce sont les autres délires qui ne sont que des espèces de celui-là. N'avons-nous pas vu, dans le *Banquet*, que l'amour pénètre toutes choses, introduit partout l'harmonie, met les êtres en rapport les uns avec les autres, les conserve et les rend immortels? Socrate partageait ces opinions sur les divins délires et sur le rôle providentiel de l'amour. Quiconque est inspiré, aime; si le poëte trouve le beau, si le prophète trouve le divin, si le philosophe

[1] *Phèdre*, p. 246.

trouve la vérité, c'est qu'il l'aime. Le maître ne peut faire part de sa science ou de sa vertu à ses disciples que s'il les aime et est aimé d'eux. Nous avons vu, dans le *Théagès*, cette nécessité de la sympathie mutuelle pour l'enseignement. Socrate avait une telle foi dans la puissance de l'affection, qu'il croyait que la seule présence d'un homme de bien qui vous aime suffit pour vous exciter à la vertu. « Je profitais quand j'étais avec toi, lui dit Aristide, « dans la même maison, dans la même chambre, « les yeux fixés sur toi en silence. » On a dit que Socrate croyait exercer à distance sur ses disciples une sorte d'action magnétique, et on a traité cette prétention d'extravagance. Mais n'est-il pas certain qu'il suffit souvent de se savoir près d'une personne aimée, estimée, admirée, pour être comme protégé par elle contre le mal? Est-il étonnant que les disciples de Socrate, enthousiasmés de leur maître, trouvassent dans cet enthousiasme une force qui les soutînt, force d'autant plus grande qu'ils vivaient avec lui dans une plus grande intimité? C'est là un fait psychologique dont la vie des grands hommes, et surtout des grands sages, offre les plus nombreux exemples, et la physiologie n'a rien à y voir.

Quoi qu'il en soit, Socrate attribuait à l'amour une influence divine et merveilleuse; il le considérait comme une source d'inspiration, comme le principe de toute *divination*.

Qu'est-ce donc, aux yeux de Socrate, que l'a-

mour, ce puissant initiateur? — S'il faut en croire le *Banquet*, Diotime le lui avait appris : « L'amour « est quelque chose d'intermédiaire entre le mortel « et l'immortel. — Mais quoi enfin? — C'est un « *grand démon*, Socrate, et tout démon tient le mi- « lieu entre les dieux et les hommes. — Quelle est « la fonction d'un *démon?* — D'être l'interprète et « l'entremetteur entre les dieux et les hommes, « apportant au ciel les vœux et les sacrifices des « hommes, et rapportant aux hommes *les ordres des* « *dieux* et les récompenses qu'ils leur accordent « pour leurs sacrifices. Les démons entretiennent « l'harmonie de ces deux sphères; ils sont le lien « qui unit le grand tout. *C'est d'eux que procède toute* « *la science divinatoire* et l'art des prêtres relative- « ment aux sacrifices, aux initiations, aux enchan- « tements, aux prophéties et à la magie. *Dieu ne se* « *manifeste point immédiatement à l'homme*, et c'est « par l'intermédiaire des démons que les dieux « *commercent avec les hommes et leur parlent*, soit « *pendant la veille*, soit pendant le sommeil. Celui « qui est savant dans toutes ces choses est un *homme* « *démoniaque* ou inspiré [1]. »

Le sentiment et l'amour, dont le caractère est l'inspiration spontanée, sont donc quelque chose de divin et de démoniaque, δαιμόνιόν τι.

Les anciens avaient l'habitude de personnifier toutes choses, et de projeter pour ainsi dire au de-

[1] *Banquet*, p. 200. Voir tr. Cousin, 295.

hors, sous des formes saisissables à l'imagination, tout ce qui se passe au dedans de l'âme. Platon, dans le *Timée*, veut-il désigner l'âme elle-même, ou la partie supérieure de l'âme, la raison ; il l'appelle le démon qui habite en nous, le *démon domestique*, δαίμονα ἔνοικον, ce qui sert à nous conduire, τὸ ἡγεμονικόν[1]. Voilà donc l'âme changée en démon. De même, tous les sentiments qui se font sentir en nous avec le plus d'énergie nous apparaissent comme partis d'une cause distincte de notre personne; nous croyons les observer plutôt que les produire. Nous *objectivons* en quelque sorte ce qui est purement *subjectif*. Cette illusion d'optique psychologique, suivant l'heureuse expression de M. Stapfer, est un fait de chaque jour. L'homme qui cède à la colère ou à la passion, est porté à croire qu'il a été poussé, entraîné, dominé par je ne sais quoi d'extérieur ; et dans toutes les religions les démons ne sont autre chose que des passions personnifiées. Sans doute, Platon n'est pas dupe de ces mythes, et son langage sur les démons est en grande partie symbolique ; cependant il ne voit pas en tout cela une pure fantaisie d'imagination, il ne trouve après tout aucune raison pour nier l'existence d'êtres invisibles, intermédiaires entre l'homme et Dieu, chargés comme d'une mission d'amour par l'universelle Providence. En outre, parmi tous les phénomènes psychologiques, ceux

[1] *Tim.*, 90, a.

qui offrent le mieux le caractère de grâces providentielles et d'inspirations démoniques, sont évidemment tous les phénomènes de spontanéité. Ainsi se trouve de nouveau justifiée l'épithète qui les désigne : δαιμόνιόν τι.

L'intuition spontanée du sentiment est une lumière moins claire et moins sûre que la science, et moins obscure aussi que l'ignorance; c'est cette lumière que les philosophes appellent l'*opinion*. Platon la considérait comme intermédiaire entre la science parfaite et l'ignorance absolue, de même que les démons entre Dieu et l'homme. Nouvelle raison pour donner à cette sorte de connaissance le nom de δαιμόνιον.

Beaucoup de dialogues platoniciens renferment un mélange d'admiration et d'ironie à l'égard de cette connaissance instinctive et intuitive, et de cette divination spontanée. Tous les caractères que Platon assigne à l'inspiration poétique, dans l'*Ion*, sont ceux de la δόξα, à laquelle il préfère l'ἐπιστήμη. Il admire l'inspiration poétique, mais le poëte, non. C'est qu'il croit que le poëte est plus passif qu'actif. Mieux vaut à ses yeux le savant; car les idées du savant sont son œuvre, et non celle d'une puissance supérieure. « Si ce n'est point l'art, mais une in- « spiration divine, qui te fait dire tant de belles « choses sur Homère, parce que tu en es possédé, « et sans aucune science, comme je le disais d'a- « bord, en ce cas je n'ai point à me plaindre de toi. « Ainsi vois si tu aimes mieux passer dans notre

« esprit pour un homme injuste ou pour un homme « divin. — La différence est grande, Socrate ! et il « est bien plus beau de passer pour un homme « divin. — Eh bien, nous t'accordons, Ion, ce qui te « paraît le plus beau, de célébrer Homère par une « inspiration divine, et non en vertu de l'art[1]. » L'ironie est visible. En premier lieu, Socrate ne croit pas qu'Ion soit véritablement inspiré ; en second lieu, le fût-il, il y a quelque chose de plus beau encore que l'inspiration aveugle, c'est la science consciente d'elle-même.

Nous avons retrouvé la même ironie, dans le *Ménon*, à l'égard des politiques, auxquels Socrate attribue une sorte de divination, mais nullement la science. La science étant le premier et le plus grand des biens, tout ce qui supplée à la science lui est inférieur et dénote notre faiblesse, en révélant d'ailleurs la puissance divine.

Tel est le rang des inspirations dans la hiérarchie des connaissances ; rang intermédiaire, comme tout ce qui est *démonique*.

Cette faculté d'inspiration est inhérente à toute âme, quoique plus ou moins développée dans chacune. « Assurément, mon cher, dit Socrate à « Phèdre, l'âme elle-même est quelque chose de « prophétique (μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχὴ). » Η ψυχὴ désigne l'âme en général, et non pas seulement l'âme de Socrate ; et μαντικὸν signifie doué de divina-

[1] *Ion*, p. 542, b.

tion. Tout homme porte donc en lui quelque chose de *démonique*, son âme, que Platon appellera, même dans le *Timée*, un démon domestique, δαίμονα ἔνοικον.

Que chacun de nous rentre en lui-même, qu'il écoute les voix sourdes qui parlent au plus profond de son âme, qu'il s'efforce de saisir et de fixer sous l'œil de la réflexion les élans soudains de la spontanéité, et il sentira en lui quelque chose d'impersonnel qui semble l'action de la vie universelle se mêlant à sa propre vie; la part de la nature dans l'humanité, du non-moi dans le moi; disons-mieux, la part du divin dans l'homme. Prétendra-t-on que l'âme est isolée en elle-même, sans recevoir le contre-coup de l'univers, sans réfléchir en soi l'écho de tout ce qui l'entoure? La monade même de Leibnitz, qui n'a point de fenêtres sur le dehors, est cependant un miroir où toutes choses se reflètent. Que n'apercevrait-elle pas en elle-même, dit Leibnitz, si elle savait y lire, si elle savait développer ce qu'elle enveloppe, voir dans une idée toutes les autres idées, dans un sentiment tous les autres sentiments, dans le présent le passé et l'avenir même dont il est gros! Comme Platon, Leibnitz croit que l'âme enveloppe l'infini, et qu'une idée contient implicitement toutes les autres. Il y a en nous des perceptions sourdes, et comme imperceptibles, soit à cause de leur petitesse, soit à cause de leur continuité. Mais parfois toutes ces petites perceptions, en s'ajoutant l'une à l'autre, s'enflent et

grossissent soudain; et voilà que, dans le silence apparent de la conscience, une voix inattendue s'élève, sans raison connue de nous; un sentiment se produit et nous émeut, sans que nous en sachions la cause : c'est une tristesse subite, ou une joie spontanée; c'est un vague ennui ou un vague bien-être; c'est une crainte folle, ou une folle espérance; pressentiment étrange par lequel l'âme semble apercevoir en elle-même les reflets des choses heureuses ou malheureuses que va bientôt lui amener le cours de sa propre vie ou même de la vie collective. Les choses se pressent et se suivent en nous et autour de nous comme les vagues de la mer; chacune produit un son imperceptible à cause de sa petitesse; mais à certains moments les sons s'accumulent et s'enflent, et tout à coup une voix éclate comme celle de la mer. « Ces petites perceptions « sont de plus grande efficace qu'on ne pense, dit « Leibnitz. Ce sont elles qui forment ce je ne « sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des « sens, claires dans l'assemblage, mais confuses « dans les parties; ces impressions que les corps « qui nous environnent font sur nous, et qui enve-« loppent l'infini; cette liaison que chaque être a « avec tout le reste de l'univers. On peut même « dire qu'en conséquence de ces petites percep-« tions le présent est plein de l'avenir et chargé du « passé, que tout est conspirant » (σύμπνοια πάντα, comme disait Hippocrate), « et que, dans la moin-« dre des substances, des yeux aussi perçants que

« ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des « choses de l'univers : *Quæ sint*, *quæ fuerint*, « *quæ mox ventura trahantur*... Ces perceptions « donnent le moyen de retrouver le souvenir, au « besoin, par des développements périodiques, « qui peuvent arriver un jour. L'âme pourrait se « souvenir de bien loin, si elle savait déplier ses « marques[1]. »

Ces paroles de Leibnitz sont elles-mêmes conspirantes avec les doctrines de Socrate et de Platon. Socrate n'admettait-il pas que l'âme est grosse de la vérité ; qu'apprendre, c'est se ressouvenir, et que, pour connaître, nous devons lire en nous-mêmes ? Il doit y avoir de soudaines *réminiscences* produites en nous par des causes insensibles ; il doit y avoir aussi de soudaines *presciences* que la réflexion s'efforce vainement d'expliquer, parce qu'elles partent du domaine de la spontanéité. C'est la part de la fatalité en nous ou, pour mieux dire, la part de cette Providence que Socrate concevait comme présente à toutes les parties de l'univers. Toute âme est donc ainsi quelque chose de *prophétique*, μαντικόν τι, et elle renferme je ne sais quoi de divin et de démonique, δαιμόνιον.

Sens moral, *sens* religieux, *sens* commun, *sens* pratique, et même *sens* de l'avenir, — autant de formes de cet instinct naturel. Exaltez cet instinct par la méditation intérieure, par l'habitude de la

[1] Leibnitz, *Essais* (avant-propos).

vertu et de la piété, et vous arriverez à cette espèce de divination que Socrate croyait trouver en lui-même.

Nous avons montré dans les doctrines psychologiques et métaphysiques de Socrate l'antécédent de sa faculté divinatrice. Recueillons maintenant tous les témoignages de Xénophon et de Platon sur ce sujet, afin de déterminer exactement les caractères que Socrate attribuait au δαιμόνιον.

Voici d'abord des passages d'une importance capitale qui montrent que Socrate ne contestait pas aux autres hommes la faculté de recevoir comme lui des inspirations divines.

« Tu crois que les dieux ne prennent pas soin de « toi! dit Socrate à Aristodème. Que faut-il donc « qu'ils fassent pour que tu le croies? — S'ils « m'envoient (ὅταν πέμπωσι), comme tu dis, toi, « qu'ils le font, des *conseillers* (συμβούλους) sur ce « qu'il faut faire ou ne pas faire. — Mais quand les « dieux parlent aux Athéniens qui les interrogent « au moyen de la divination (μαντικῆς), crois-tu qu'ils « ne te parlent pas aussi à toi, ni quand, par des « prodiges, ils donnent des signes aux Grecs (προση-« μαίνουσι), ni quand ils en donnent à tous les hom-« mes (οὐδ᾽ ὅταν πᾶσιν ἀνθρώποις) [1]? Mais es-tu le seul « qu'ils aient choisi pour le laisser dans l'oubli?

[1] Remarquez l'absence de l'article : πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις signifierait tous les hommes pris ensemble, — un signe s'adressant à tous à la

« Crois-tu que les dieux auraient donné aux hom-
« mes l'opinion innée qu'ils sont capables de leur
« faire du bien ou du mal, s'ils n'en étaient pas ca-
« pables; et que les hommes, depuis si longtemps,
« ne se seraient pas aperçus de leur erreur[1]? » —
« Quand on connaît par quels moyens les dieux
« donnent des signes aux hommes (σημαίνουσι) sur
« leurs affaires, on n'est jamais abandonné du
« conseil des dieux (ἔρημον συμϐουλῆς θεῶν)[2]. » Ainsi donc, selon Socrate, chaque homme peut deviner la volonté providentielle, s'il sait observer et comprendre. Les dieux donnent des signes partout et à tous, c'est à nous de les interpréter.

Tout est signe dans la nature, pourrait-on dire, ou plutôt la nature même est un signe qui révèle la Divinité. Ne demandons pas aux dieux de perpétuels prodiges; regardons en nous et autour de nous, et sachons deviner. « Les dieux semblent en effet, So-
« crate, avoir un grand soin des hommes. — Autre
« bienfait des dieux : quand nous ne pouvons pré-
« voir par nous-mêmes ce qui peut nous être utile
« dans l'avenir, alors ils nous viennent en aide par
« la divination. Répondant à nos demandes, ils nous
« disent ce qui arrivera, et nous enseignent ce qu'il
« y a de mieux à faire. — Mais toi, Socrate, les
« dieux ont l'air de te traiter avec encore plus d'a-

fois; — πᾶσιν ἀνθρώποις, veut dire que les dieux font des signes à *tous hommes*, à *tout homme*. *Quand* (ὅταν) a donc ici le sens de *puisque*.

[1] *Mém.*, I, IV.

[2] *Mém.*, *ib.*, ss.

« mitié (φιλικώτερον) que les autres hommes, s'il est « vrai que, sans même être interrogés par toi, ils te « signifient d'avance (προσημαίνουσι) ce qu'il faut « faire ou non. — La vérité de mes paroles, répond « Socrate, tu la reconnaîtras *toi-même* (καὶ σὺ « γνώσῃ), si tu n'attends pas que tu aperçoives les « formes des dieux, et *si tu te contentes de voir* « *leurs œuvres* (τὰ ἔργα) pour les révérer et les « honorer. Songes-y bien, *c'est ainsi que les dieux* « *mêmes se révèlent* (αὐτοὶ οἱ θεοὶ οὕτως ὑποδεικνύουσι). « Car les autres dieux qui nous donnent des biens, « les donnent sans se montrer; et le Dieu qui coor- « donne et contient l'univers... fait visiblement les « plus grandes choses, mais les administre *en de-* « *meurant invisible*[1]. » La nature est donc bien un livre ouvert devant nos yeux, dans lequel il ne tient qu'à nous de lire, et où nous pouvons apercevoir une foule de choses, grâce à l'universelle harmonie qui fait que tout conspire. Chaque homme peut interpréter avec plus ou moins de bonheur les signes particuliers des choses; quant aux signes généraux de la bonté divine, ils éclatent aux yeux de tous.

[1] *Mém.*, IV, III. M. Lelut croit que, dans ce passage, Socrate *ne parle que des grands dieux, des dieux réels, et non des démons;* ceux-ci seraient visibles, et Socrate aurait eu des *hallucinations de la vue.* — Il est clair, au contraire, que Socrate fait ici allusion à son prétendu démon, et déclare que les dieux nous aident sans se faire *voir*. Le passage de Xénophon prouve combien Socrate croyait grossière la prétention de voir les *formes* des dieux ou démons. Comparez le passage précité de Platon sur les formes que prendraient les dieux, se rabaissant ainsi à un mensonge.

Quel nom donner à ces signes? — « Ce qu'on « appelle augures, dit Socrate, et oracles, et sym- « boles, et devins, et présages, moi, je l'appelle « chose divine (ou démonique, δαιμόνιον), et je crois « par cette dénomination user d'un langage plus « vrai et plus pieux que ceux qui attribuent aux « oiseaux la puissance des dieux[1]. »

« Tout le monde l'a répété, Socrate disait que le « principe démonique lui donnait des signes (τὸ « δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν); voilà la raison, à mon « avis, qui l'a fait accuser d'introduire de nou- « velles choses démoniques (καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν). « Mais il n'introduisait pas plus de nouveautés que « ceux qui croient à la divination, et emploient les « oiseaux, les oracles, les symboles et les entrailles « des victimes. Ceux-ci, en effet, soupçonnent bien « que ce ne sont pas les oiseaux, ni ceux qu'ils ren- « contrent, qui savent ce qu'il leur importe de « savoir, mais que les dieux le leur *signifient* par « cette entremise (διὰ τούτων αὐτὰ σημαίνειν). C'était « aussi l'opinion de Socrate. Mais la plupart disent « qu'ils sont détournés ou excités par les oiseaux et « par ceux qu'ils rencontrent; Socrate, lui, confor- « mait ses paroles à ce qu'il savait, car il disait « que la divinité lui donnait des signes (τὸ δαιμόνιον « σημαίνειν). » — « Si quelque chose lui semblait « être signifié par les dieux, on l'aurait moins « aisément persuadé d'agir contrairement aux cho-

[1] *Apol. Xén.*, 13.

« ses signifiées (παρὰ τὰ σημαινόμενα), que de préférer « pour guide, dans un voyage, un aveugle ou un « homme ignorant sa route, à un homme clair- « voyant et qui connaît le chemin. Il accusait de « folie ceux qui agissent contrairement aux choses « signifiées par les dieux, dans la crainte d'être « déconsidérés par les hommes. Pour lui, il mé- « prisait toutes les choses humaines, en com- « paraison du conseil des dieux (θεῶν συμβου- « λίαν)[1]. »

Tout en admettant la possibilité, pour les autres hommes, de recevoir des signes divins, Socrate se croyait privilégié sous ce rapport, soit comme plus attentif à l'action du divin en lui-même ou autour de lui-même, soit comme favorisé d'une mission plus spéciale.

La forme de ces signes que Socrate croyait recevoir était, d'après Xénophon, celle d'une voix. Mais le mot de *voix* prête tellement à la métaphore dans toutes les langues, qu'on ne sait trop le sens précis de ce mot pour Socrate. Cependant, ce n'était pas pour lui une simple image; les textes sont trop précis pour qu'on s'arrête à cette hypothèse. Était-ce donc, comme on l'a dit, une véritable hallucination de l'ouïe? — Il y a, ce semble, un milieu entre ces extrêmes. L'hallucination consiste à entendre une voix venant du *dehors*, comme si l'oreille était ébranlée par un son réel. Mais n'y a-t-il pas

[1] *Mém.*, I, III.

une voix intérieure, qui n'est que la pensée se formulant elle-même avec plus ou moins de soudaineté? Nous sommes habitués à prononcer des mots en pensant; toute idée prend un corps, même dans la méditation intime, et se revêt d'un son *imaginé*, sinon *entendu*. Un sentiment soudain, une idée imprévue, un mouvement d'inquiétude ou de crainte, peuvent se formuler dans la conscience en mots vagues; et la soudaineté du phénomène lui donne en même temps une apparence d'impersonnalité. C'est ce qui explique ces expressions à demi-métaphoriques, à demi-exactes, qui se retrouvent dans toutes les langues : la voix de la conscience, la voix de la passion, la voix de la haine ou de l'amour, la voix du cœur. Parfois, au moment d'agir, on se dit tout d'un coup : « Je vais faire une chose « mauvaise; » ou encore, par une sorte de dédoublement de soi-même : « Tu vas faire une chose « mauvaise. » — Cette voix est la nôtre; et cependant elle est si spontanée, qu'elle paraît moins venir de nous que d'une sorte de providence immanente. Ces idées, surgissant tout à coup, sont des *inspirations*, bonnes ou mauvaises, et tous les esprits peu éclairés sont portés à en faire comme des voix merveilleuses qui nous *tentent*, ou qui nous *encouragent* au bien.

Socrate, vivant à une époque encore peu instruite des lois de la nature, et ayant l'imagination exaltée par le sentiment religieux, attribua à la Providence toutes ses inspirations instinctives, et les appela des

voix divines. Ce n'est point là une hallucination physiologique, mais, si l'on veut, une hallucination psychologique, c'est-à-dire une simple illusion intérieure, une confusion du subjectif et de l'objectif. Socrate, pour exprimer un phénomène aussi délicat et aussi insaisissable aux autres, dut préciser son langage au delà même de sa pensée, et il employa le terme de φωνὴ τοῦ δαιμονίου, *voix du divin*, qui ne s'adresse pas à l'oreille, mais à l'âme.

« En vérité, ô Athéniens, comment peut-on m'ac-« cuser d'introduire de nouvelles divinités, parce « que je dis qu'une voix de dieu me signifie ce « qu'il faut faire? (Θεοῦ φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα ὅ τι « χρὴ ποιεῖν.) Ceux qui observent le chant des oiseaux « et les paroles prophétiques des hommes appuient « certainement leurs conjectures sur des *voix* « (φωναῖς). Peut-on douter que le tonnerre ne *parle* « φωνεῖν), et que ce ne soit le plus grand des au-« gures? La prêtresse de Delphes n'annonce-t-elle « pas par la voix des oracles ce qu'elle tient du dieu? « Partant, que le dieu connaisse l'avenir, et qu'il « en donne connaissance à qui il lui plaît, tout « le monde le croit, et le dit de même que « moi[1]. »

Socrate est forcé de parler aux Athéniens leur langage, pour être compris d'eux; et il établit une analogie entre les voix prophétiques et les avertissements intérieurs. L'analogie est toute naturelle;

[1] *Apol. Xén.*, 12.

mais on n'a pas le droit d'en conclure que son oracle intime fût un son *externe* et une hallucination de l'ouïe.

D'après Xénophon, les pressentiments de Socrate étaient relatifs, tantôt à ce qu'il allait faire, tantôt aux projets de ses amis.

Dans les *Mémorables* de Xénophon, Socrate dit à Hermogène : « Par Jupiter ! m'étant déjà mis deux fois « à méditer quelque chose pour ma défense, le divin « (τὸ δαιμόνιον) s'y oppose (ἠναντιώθη). — C'est chose « merveilleuse ! répond Hermogène. — Que trouves-tu de merveilleux à ce que le dieu aussi croie « meilleur que je meure dès à présent?... Le dieu, « par un effet de sa bonté, m'invite à terminer mes « jours, non-seulement dans le moment le plus favorable de la vie, mais de la manière la plus « douce... C'est avec raison que les dieux m'ont « empêché de méditer une apologie[1]. »

« Assez souvent Socrate avertissait ses amis de « ce qu'ils devaient ou ne devaient pas faire, « suivant ce que lui signifiait le divin (ὡς τοῦ « δαιμονίου προσημαίνοντος), et ceux qui l'ont cru « s'en sont fort bien trouvés; comme, au contraire, ceux qui ont négligé ses avis n'ont pas « manqué de s'en repentir. Qui refusera d'avouer « qu'il ne voulait passer auprès de ses compagnons « ni pour insensé ni pour imposteur? Or il eût

[1] *Mém.*, IV, VIII, 6 et suiv.

« paru être l'un et l'autre si, annonçant certaines « choses comme révélées par un dieu (προαγορεύων· « ὡς ὑπὸ θεοῦ φαινόμενα), il eût été convaincu de men- « songe. Il est donc clair qu'il n'eût pas fait de « prédictions (προέλεγε), s'il n'eût pas eu la con- « fiance qu'il disait vrai. Mais sur ce point, en quel « autre avoir confiance, qu'en un dieu? Or, ayant « confiance dans les dieux, comment n'aurait-il pas « admis leur existence[1] ? »

Ce passage décisif prouve que Socrate croyait à une véritable révélation divine, dont les bienfaits s'étendaient jusque sur ses amis. Il est fort possible que sa rare prudence et son tact exquis lui aient fait pressentir parfois un danger ou une faute, auxquels un ami était exposé. Les pressentiments, ou ce que nous croyons tels, s'étendent aux personnes qui nous sont chères; ils sont même plus vifs en ce qui les concerne que quand il s'agit seulement de nous. Que quelques pressentiments de ce genre se soient vérifiés pour les amis de Socrate, cela suffit pour qu'on ait donné à la chose un tour merveilleux. Socrate y aura prêté lui-même par son penchant au mysticisme dans les choses d'amour, et aussi par un reste de superstition qu'il partageait avec ses contemporains.

La forme la plus naturelle du pressentiment est de paraître *détourner* d'une chose, plutôt que d'exciter. Un ami vous confie un dessein; ce dessein vous

[1] *Mém.*, I, 1.

choque, vous déplaît parfois, sans que vous puissiez raisonner votre répugnance. C'est cette répugnance instinctive qui constitue le pressentiment. On remarque mieux ce qui vous choque que ce qui vous plaît; c'est chose plus soudaine et plus accentuée. De même, au moment où vous allez faire une chose, il arrive parfois que vous êtes saisi d'une inquiétude subite; un doute traverse votre esprit; vous entrevoyez vaguement des difficultés ou des résultats fâcheux; vous voilà arrêté par un pressentiment, et vous remarquez le phénomène, grâce à sa forme *négative*. Une excitation ne fait qu'accélérer le mouvement commencé : on la remarque à peine; mais ce qui suspend ce mouvement et vous ramène en arrière, ne peut passer inaperçu.

Les pressentiments de Socrate avaient cette forme négative : ἀποτροπή. Xénophon ne le dit pas aussi expressément que Platon; il dit même que le principe démonique enseignait à Socrate ce qu'il fallait *faire* ou ne pas faire. Mais le consentement divin pouvait fort bien se manifester par une abstention, et l'opposition divine, au contraire, ne pouvait se montrer que par une action perceptible. Tous les exemples donnés par Xénophon sont des exemples d'opposition (ἀποτροπή). Le principe divin *détourne* Socrate de faire son apologie; — les amis de Socrate se sont repentis parfois de ne pas l'avoir écouté, parce qu'ils ont fait ce dont Socrate les détournait.

Si nous passons maintenant de Xénophon à

Platon, nous trouvons un accord complet entre leurs témoignages, et non, comme on l'a dit, un désaccord.

Remarquons d'abord que Platon, dans beaucoup de passages, prête à son maître un style figuré, qu'il faut bien se garder de prendre au pied de la lettre. Dans le *Criton*, après avoir terminé sa prosopopée des Lois, Socrate ajoute : — « Il me semble, « mon cher Criton, que j'entends tout ce que je « viens de dire, comme les corybantes croient en- « tendre les cornets et les flûtes, et le son de toutes « ces paroles résonne si fort à mes oreilles, qu'il « m'empêche d'entendre tout ce qu'on me dit d'ail- « leurs. » — « Ce fait, dit M. Lélut, est déjà celui « d'un halluciné. [1] » — Mais alors, s'il faut prendre au sérieux toutes les figures de rhétorique éparses dans Platon, pourquoi ne pas dire que Socrate a réellement cru voir les Lois et la Patrie lui apparaître, et qu'il a eu une hallucination de la vue en même temps que de l'ouïe? Le passage cité par M. Lélut, loin de confirmer sa thèse, nous semble montrer qu'il y a toujours une part à faire à la métaphore et à l'ironie dans le langage de Platon et de son maître [2].

Le *Phèdre* est encore un de ces dialogues où la

[1] Lelut, *Démon de Socrate.*

[2] Horace dit de même :

Est mihi purgatam crebro qui personet aurem :
Solve senescentem mature sanus equum, ne
Peccet ad extremum ridendus et ilia ducat.

(Ep. I, liv. I.)

rhétorique et la poésie abondent; gardons-nous d'être dupes de l'imagination platonicienne. « Com-« ment! dit Phèdre à Socrate, je te croyais à peine « au milieu de ton discours! Tu devais, ce me sem-« ble, faire une seconde partie, pour prouver que « l'ami sans amour doit être favorisé de préférence? « D'où vient que tu t'arrêtes tout court? — Ne t'es-« tu pas aperçu, répond Socrate avec ironie, que, « si je ne fais pas encore de dithyrambes, déjà je « parle en vers héroïques, quand il ne s'agit que de « blâmer? Que sera-ce si j'entreprends un panégy-« rique? N'est-ce pas assez de m'avoir exposé une « fois à l'influence des nymphes, et veux-tu qu'elles « achèvent d'égarer ma raison?... Je repasse à la « hâte l'Ilissus, et je m'enfuis, pour ne pas être « exposé à de plus grandes violences. » — C'est après ce début, où l'ironie perce sous l'exagération des métaphores, que Socrate fait intervenir son signal divin, d'un ton demi-plaisant, demi-sérieux. « Au moment de passer l'eau, j'ai senti « cette chose divine et ce signal qui m'est accou-« tumé (τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνε-« σθαι ἐγένετο), et dont l'apparition m'arrête toujours au « moment d'agir. Il m'a semblé entendre par ici une « certaine *voix* (τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι[1]), qui « me défendait de partir avant d'avoir acquitté ma « conscience, comme si elle était chargée de quelque « impiété. » — Cette impiété consiste dans le mal

[1] L'expression vague αὐτόθεν peut désigner le lieu ou le temps : *inde*, *d'ici* ou *dès ce moment*.

que Socrate avait dit de l'amour, « qui est un dieu « ou quelque chose de divin. » — Le signal est donc ici un remords de conscience subit, auquel Socrate donne, en se jouant, une forme sensible. Cette *voix* qu'il a entendue est évidemment symbolique, comme les voix de la Patrie et des Lois, qu'il entend dans le *Criton*. L'auteur du *Phèdre* (dialogue de jeunesse, quoi qu'en dise Stallbaum) a voulu résumer dans son œuvre tout ce qu'il savait de Socrate, et il y a introduit, à titre d'embellissement, le δαιμόνιον. C'est pour lui une occasion d'exposer la théorie de Socrate sur la faculté divinatrice. « Tel que tu me vois, je suis « devin (εἰμὶ δὴ μάντις), non pas, il est vrai, fort « habile; je ressemble à ceux dont l'écriture n'est « lisible que pour eux-mêmes; j'en sais assez pour « mon usage. Je *devine* donc, et je vois clairement « le tort que j'ai eu. » La métaphore est ici évidente. « L'âme humaine, mon cher Phèdre, est « douée de divination (μαντικόν τι). » Ceci est une pensée sérieuse de Socrate, exprimée à propos d'un badinage. « Il y avait longtemps qu'en te parlant, « je me sentais agité d'un certain trouble » (l'ironie reparaît), « pensant avec un peu d'effroi que « peut-être, comme dit Ibycus, les dieux me fe« raient un crime de ce qui me faisait honneur « aux yeux des hommes » (son discours contre l'amour); « à présent, je reconnais ma faute[1]. »

Que tout ce passage soit un *mythe*, c'est-à-dire

[1] *Phèdre*, p. 311.

une doctrine sérieuse dans son fond, mais exprimée sous forme symbolique et ironique, c'est ce que le style démontre assez.

Le trait auquel Platon fait ici allusion, c'est que Socrate s'arrêtait souvent au moment de faire une chose, ce que ses disciples attribuaient à un avertissement démonique. Le *Banquet* témoigne de cette habitude. « Nous allâmes vers le logis d'Agathon, « en nous entretenant de la sorte. Mais, au milieu « du chemin, Socrate devint tout pensif et demeura « en arrière. Je m'arrêtai pour l'attendre, mais il « me dit d'aller toujours devant. — Comment ne « nous amènes-tu pas Socrate? demanda Agathon. « — Là-dessus, je me retourne et ne vois pas de « Socrate. Un esclave vint annoncer qu'il avait « trouvé Socrate sur la porte de la maison voisine, « mais qu'il n'avait point voulu venir, quelque « chose qu'on lui eût pu dire. — Voilà une chose « étrange, dit Agathon! retourne et ne le quitte « point qu'il ne soit entré. — Non, non, dis-je « alors, laissez-le ; il lui arrive souvent de s'arrêter « ainsi, en quelque endroit qu'il se trouve. Vous le « verrez bientôt, si je ne me trompe. Ne le trou- « blez pas, et ne vous occupez pas de lui[1]. » — Ce trait de mœurs, au début du *Banquet*, est le pendant de ce qu'Alcibiade doit raconter, à la fin, sur l'extase de Potidée. Platon veut représenter son maître comme un homme extraordinaire (il l'était, en effet), capable de s'absorber soudain dans des pensées

[1] *Conviv.*, 169; trad. Cousin, 241.

profondes, sujet à des extases mystiques comme un prophète, et inspiré d'une divinité. Faites la part de l'exagération et de la mise en scène dramatique, il restera ce fait que Socrate était souvent distrait, rêveur, absorbé dans ses pensées, sujet à oublier tout d'un coup ceux qui étaient avec lui. — Newton et une foule de savants avaient les mêmes habitudes. Socrate a pu s'arrêter, avant d'entrer chez Agathon, pour achever une méditation commencée, pour suivre une idée qui lui était venue. C'est de l'excentricité, si l'on veut, ce n'est pas de la folie. C'était aussi une superstition fort excusable à cette époque, et qui rendait Socrate attentif aux présages extérieurs ou intérieurs[1].

L'*Euthydème* contient un passage analogue. « Je « m'étais assis, *par un bonheur divin* (expression « ironique : θείᾳ μοιρᾷ), seul où tu me vis, dans l'en« droit du Lycée où l'on quitte ses habits, et déjà « je m'étais levé pour sortir quand le signe divin ac« coutumé (τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον) me retint. Je « m'assis donc de nouveau, et peu après Euthydème « et Dionysodore entrèrent[2]. » Ce sont les sophistes effrontés et absurdes qui devaient donner à Socrate un si merveilleux échantillon de leur sagesse. Le prétendu *bonheur divin* dont parle Socrate n'est donc

[1] Combien d'hommes intelligents et de femmes instruites, qui n'aimeront pas être *treizième* convive! combien, pour qui le cri d'une chouette sera sinistre! combien, qui s'inquiéteront d'une étoile filante! Nous ne sommes cependant pas au quatrième siècle avant Jésus-Christ.

[2] *Euth.*, p. 7.

qu'une plaisanterie, et son signal n'est qu'une heureuse inspiration à laquelle Platon prête un caractère merveilleux, suivant sa coutume. Dans tous ces passages, Platon met le δαιμόνιον au service de son art, avec un sans-gêne évident; il en use et en abuse comme d'une machine poétique ou d'un dieu mythologique.

Même observation pour l'endroit suivant du *Philèbe*. « Il me semble qu'*un dieu* (τις θεῶν) m'a *rappelé* « *certaines choses à la mémoire*. — Comment, et « quelles sont-elles? — Je me souviens, *à ce moment*, « *d'avoir entendu dire autrefois, en songe ou étant* « *éveillé*, au sujet du plaisir et de la sagesse, que ni « l'un ni l'autre n'est le bien, mais que ce nom ap- « partient à une troisième chose... Sous quelle idée « nous la représenterons-nous? — C'est ce que tu « m'apprendras, j'espère, Socrate. — Ce ne sera pas « moi, mais *une divinité, s'il en est une qui daigne* « *exaucer mes prières* (θεὸς μὲν ὤν...) — *Prie donc et* « *réfléchis*. — *Je réfléchis* (σποπῶ), et il me semble, « Protarque, qu'une divinité nous a été favorable en « ce moment. — A quelle marque le reconnais-tu? « — Je te le dirai ; donne-moi toute ton attention. » Et Socrate expose son raisonnement.

De bonne foi, soutiendra-t-on qu'il y a ici une hallucination de la vue ou de l'ouïe? — Socrate attribue sa réminiscence soudaine à une inspiration divine; au lieu de se donner comme l'inventeur de ce qu'il dit, et comme un maître qui enseigne, il en fait honneur à quelque divinité. Simple mélange de

piété réelle et de métaphore ironique. Ici encore, Platon emploie le δαιμόνιον pour symboliser un simple fait de conscience. Tout à l'heure, c'était un *pressentiment ;* ici c'est une *réminiscence ;* dans les deux cas, une heureuse *inspiration* de Socrate. Les divinités (θεοί) interviennent trop souvent dans les dialogues de Platon pour qu'on les prenne toujours au sérieux. Cependant, elles ne sont pas non plus de pures plaisanteries ; Platon veut représenter la piété et la modestie de Socrate, qui attribue à Dieu tout ce qu'il sait de vrai ou fait de bien.

« *Le dieu* (ὁ θεός) *me fait une loi d'aider* les autres « à produire et m'empêche de rien produire moi-« même. De là vient que je ne puis compter pour « un sage, et que je n'ai rien à montrer qui soit une « production de mon âme, au lieu que ceux qui « m'approchent, fort ignorants d'abord, pour la plu-« part, font, *si le dieu les assiste*, à mesure qu'ils me « fréquentent, des progrès merveilleux qui les « étonnent ainsi que les autres. Ce qu'il y a de sûr, « c'est qu'ils n'ont jamais rien appris de moi » (affectation évidente de modestie) ; « mais ils trouvent « *d'eux-mêmes* et *en eux-mêmes* toutes sortes de belles « choses dont ils se mettent en possession » (théorie de la science innée et implicite), « et *le dieu* et moi « nous n'avons fait, auprès d'eux, qu'un service de « sage-femme[1]. » Le badinage se mêle encore ici au sérieux ; c'est l'expression figurée de la *maïeutique.* Le *génie* n'est plus ici que la puissance spontanée et

[1] *Théét., loc. cit.*

divine de l'âme qui se développe par la méditation.

« La preuve de tout ceci, continue Socrate, c'est « que plusieurs, qui ignoraient ce mystère et s'at- « tribuaient à eux-mêmes leur avancement, m'ayant « quitté plus tôt qu'il ne fallait soit par mépris pour « ma personne, soit à l'instigation d'autrui, ont de- « puis avorté dans toutes leurs productions, à cause « des mauvaises liaisons qu'ils ont contractées, et « qu'ils ont gâté, par une éducation vicieuse, ce que « mon art leur avait fait produire de bon. Ils ont « fait plus de cas des apparences et des chimères « que de la vérité, et ils ont fini par paraître ignorants « à leurs propres yeux et aux yeux d'autrui. De ce nom- « bre est Aristide, fils de Lysimaque, et beaucoup « d'autres. » — Réponse indirecte de Platon aux accusateurs de Socrate. Plusieurs disciples s'étaient montrés fort indignes du maître, principalement Critias et Alcibiade ; de là plus d'une objection à l'enseignement socratique. Xénophon réfute cette objection dans les *Mémorables* en disant que tout s'oublie, même les meilleurs conseils et les meilleurs exemples. Platon fait une réfutation détournée en représentant Socrate comme un simple accoucheur, assisté d'un dieu, de même que la sage-femme est assistée de Lucine. C'est un moyen de mettre à couvert la responsabilité de Socrate[1].

« Lorsqu'ils viennent de nouveau pour renouer « commerce avec moi, et qu'ils font tout au monde

[1] Cette opinion est aussi celle de M. Grote (*Plato and the others companions...*, I, sur le *Théétète* et le *Théagès*).

« pour l'obtenir, *la chose divine qui se produit pour « moi* (τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον) me défend de con-« verser avec quelques-uns, et me le permet avec « quelques autres » (par son abstention); « et ceux-ci « profitent comme la première fois. » Traduisez : les uns me paraissent des amis suspects et des compagnons dangereux, ils m'inspirent une répugnance instinctive ; je devine, par intuition, qu'il n'y a rien de bon à espérer d'eux, et je les écarte, en mettant la chose, s'il le faut, sur le compte d'une divination intérieure, ce qui leur ferme la bouche. Les autres, au contraire, m'inspirent une sympathie irrésistible, et je les accepte pour compagnons.

« Et pour ceux qui s'attachent à moi, il leur ar-« rive la même chose qu'aux femmes en travail : « jour et nuit ils éprouvent des embarras et des « douleurs d'enfantement plus vives que celles des « femmes. Ce sont ces douleurs que je puis apaiser « ou réveiller quand il me plaît, en vertu de mon « art. » Nous sommes en pleine allégorie. « Voilà « pour les uns. Quelquefois aussi, Théétète, j'en vois « dont l'esprit ne me paraît pas encore fécondé, et « connaissant qu'ils n'ont aucun besoin de moi, je « m'occupe avec bienveillance de leur procurer un « établissement, et je puis dire que, *grâce à Dieu* « (σὺν θεῷ), je conjecture assez heureusement auprès « de qui je dois les placer pour leur avantage. J'en « ai donné ainsi plusieurs à Prodicus et à d'autres « *sages et divins* personnages. » L'ironie est-elle assez claire et assez mordante? Socrate attribue à un

dieu le sens qui lui fait *deviner* dans un jeune homme un sophiste et un digne élève de Prodicus. Il appelle cela procurer un établissement, comme la sage-femme à la jeune fille. Voir dans tout ceci des hallucinations, c'est prendre au sérieux un badinage.

« Plusieurs se sont déjà tellement courroucés, « quand je leur enlevais quelque opinion extrava- « gante, qu'ils m'auraient véritablement déchiré. « Ils ne peuvent se persuader que je ne fais rien en « cela que par bienveillance pour eux, ne se doutant « pas *qu'aucune divinité* (οὐδεὶς θεός) *ne veut du mal « aux hommes;* que je n'agis point non plus par au- « cune mauvaise volonté à leur égard, mais *qu'il ne « m'est permis en aucune manière* ni de transiger « avec l'erreur ni de tenir la vérité cachée. » Il s'agit évidemment de la *conscience*, cette inspiration divine, qui nous défend de favoriser le mensonge; et en même temps, Socrate semble faire allusion au dieu de Delphes qui l'avait encouragé dans son art maïeutique. « Essaye donc de nouveau, Théétète, de « me dire en quoi consiste la science, et ne m'al- « lègue pas que cela dépasse tes forces; *si Dieu le « veut* (ἂν θεὸς ἐθέλῃ), et si tu y mets de la constance, « tu en viendras à bout. » En d'autres termes : Aide-toi, le ciel t'aidera.

Si Socrate n'avait jamais parlé autrement de son *génie*, il n'y faudrait voir qu'une métaphore mêlée d'un sentiment de piété et de modestie.

Les passages du *Ier Alcibiade* sont un peu plus significatifs : — « Le dieu ne m'a pas permis (τὸν θεόν)

« de te parler jusqu'ici, et j'attendais sa permission... « Je te suis du plus grand prix, Alcibiade, et il n'y a « ni tuteur, ni parent, ni personne qui puisse te « mener à la puissance à laquelle tu aspires excepté « moi, *avec l'aide de Dieu toutefois* (μετὰ θεοῦ μέντοι). « Tant que tu as été plus jeune et que tu n'as pas eu « cette grande ambition, le dieu (ὁ θεός) ne m'a pas « permis de te parler, afin que mes paroles ne fussent « pas perdues. Aujourd'hui il me le permet ; car tu « es capable de m'entendre... Mon tuteur est meil- « leur et plus sage que ton tuteur Périclès. — Qui « est ce tuteur ? — Le dieu, Alcibiade, qui avant ce « jour ne m'a pas permis de te parler ; et c'est en « suivant ses inspirations que je te déclare que c'est « par moi seul que tu peux acquérir de la gloire. » Et au début du dialogue : — « La cause de ceci n'est « point quelque chose d'*humain*, mais un certain « empêchement divin (ἀλλά τι δαιμόνιον ἐναντίωμα), « dont tu apprendras tout à l'heure la puissance[1]. »

C'est toujours le même procédé par lequel Socrate attribue sa prudence instinctive à une providence divine. Un dévot de nos jours dirait également : « Dieu ne m'a pas permis de te parler ; Dieu m'a suggéré l'idée d'attendre... C'est une inspiration du ciel... C'est une grâce divine... Si Dieu nous assiste, nous ferons ensemble des progrès ; s'il s'y oppose, nos efforts seront vains. »

Voici enfin des textes très-précis, analogues à ceux de Xénophon. D'abord, dans l'*Apologie:*

[1] Voir l'*Alcibiade*, p. 103 ; trad. Cousin, 19, 85.

« Le dieu, ὁ θεός (Apollon de Delphes), semble m'a-« voir choisi pour vous exciter et vous aiguillonner, « pour gourmander chacun de vous, partout et tou-« jours, sans vous laisser aucun relâche... Que ce soit « *la divinité*, τοῦ θεοῦ, *elle-même qui m'ait donné à cette* « *ville*, c'est ce que vous pouvez aisément reconnaître « à cette marque qu'il y a quelque chose de plus « qu'humain à avoir négligé, pendant tant d'années, « mes propres affaires pour m'attacher aux vôtres, « en vous prenant chacun en particulier, comme un « père ou un frère aîné pourrait faire, et en vous ex-« hortant sans cesse à vous appliquer à la vertu. Mais « peut-être paraîtra-t-il inconséquent que je me sois « mêlé de donner à chacun de vous des avis en par-« ticulier, et que je n'aie jamais eu le courage de me « trouver dans les assemblées du peuple pour don-« ner mes conseils à la République. *Ce qui m'en a* « *empêché*, ô Athéniens, *c'est je ne sais quelle voix* « *divine et démoniaque, dont vous m'avez si souvent* « *entendu parler*, et dont Mélitus, pour plaisanter, « a fait un chef d'accusation contre moi[1]. *Ce phéno-« mène extraordinaire s'est manifesté à moi depuis* « *mon enfance ; c'est une voix, qui ne se fait entendre* « *que pour me détourner de ce que j'ai résolu ; car* « *jamais elle ne m'exhorte à rien entreprendre. C'est* « *elle qui s'est toujours opposée à moi quand j'ai*

[1] Dans le *Gorgias*, Socrate explique par des raisons logiques pourquoi il s'est abstenu de se mêler aux affaires ; il ne semble donc ici invoquer ses pressentiments que pour ne pas entrer dans une discussion sérieuse avec ses juges.

« *voulu me mêler des affaires de la République, et elle* « *s'y est opposée fort à propos;* car sachez bien qu'il « y a longtemps que je ne serais plus en vie, si « je m'étais mêlé des affaires publiques, et je n'au- « rais rien avancé ni pour vous ni pour moi.

« *Je n'agis comme je le fais que pour accomplir l'ordre* « *que le dieu*, τὸν θεόν (Apollon), *m'a donné par la voix* « *des oracles, par celle des songes, et par tous les autres* « *moyens qu'aucune autre puissance céleste a jamais* « *employés pour communiquer sa volonté à un mortel.*

« Mais, me dira-t-on peut-être : Socrate, quand tu « nous auras quittés, ne pourras-tu pas te tenir en « repos et te condamner au silence? Voilà ce qu'il y « a de plus difficile à faire entendre à quelques-uns « d'entre vous; car, *si je dis que ce serait désobéir au* « *dieu* (τῷ θεῷ), *et que, pour cette raison, il m'est impos-* « *sible de me tenir en repos, vous ne me croirez point,* « *et vous prendrez cette réponse pour une plaisanterie.*

« Mais arrêtez-vous encore quelques instants, et « employons à converser ensemble le temps qu'on « me laisse. » Socrate venait d'être condamné à mort. « Je veux vous raconter, comme à des amis, une « chose qui m'est arrivée aujourd'hui, et vous ap- « prendre ce qu'elle signifie. Voici, ô mes juges « (car je puis maintenant vous appeler de ce nom), « la chose extraordinaire qui m'est arrivée aujour- « d'hui. Cette voix prophétique du démon, qui n'a « cessé de se faire entendre à moi dans tout le cours « de ma vie; qui, dans les moindres occasions, n'a « jamais manqué de me détourner de ce que j'allais

« faire de mal, aujourd'hui qu'il m'arrive, comme « vous voyez, ce qu'on pourrait prendre, et ce qu'on « prend en effet pour le plus grand des maux, « cette voix a gardé le silence. Elle ne m'a arrêté ni « ce matin, quand je suis sorti de ma maison, ni « quand je suis venu devant ce tribunal, ni tandis « que je parlais, quand j'allais dire quelque chose. « Cependant, dans beaucoup d'autres circonstances, « elle vint m'interrompre au milieu de mon dis- « cours; mais aujourd'hui elle ne s'est opposée à « aucune de mes actions, à aucune de mes paroles. « Quelle peut être la cause de cela? Je vais vous le « dire. C'est que ce qui m'arrive est, selon toute « vraisemblance, un bien; et nous nous trompons « sans doute en pensant que la mort soit un mal. « Une preuve évidente pour moi, c'est qu'infaillible- « ment, si j'eusse dû mal faire aujourd'hui, le signe « ordinaire m'en eût averti.

« Car ce qui m'arrive n'est pas l'effet du hasard, « et il est clair pour moi que mourir dès à présent, « et être délivré des soucis de la vie, était ce qui me « convenait le mieux. Aussi la voix céleste s'est tue « aujourd'hui [1]. »

Tous les faits dont parle ici Socrate s'expliqueraient pour nous naturellement par la *voix de la conscience* ; mais il est certain qu'il en donnait lui-même une explication moins naturelle, et qu'il était porté à y voir du merveilleux, du providentiel, du divin. On ne peut nier le mysticisme excessif qui perce dans cette

[1] *Apolog.*, 25, sqq.

croyance de Socrate à une *mission* confiée par Dieu et à des *signes* envoyés par Dieu.

Dans *la République*, Socrate mentionne encore ces signes : — « Il ne convient pas de parler ici de notre « signe divin (τὸ ἡμέτερον τὸ δαιμόνιον σημεῖον), chose « qui est arrivée avant moi ou à un seul autre ou à « aucun autre. »

Ce passage montre que Socrate se croyait réellement privilégié. Tout en ne refusant à personne la possibilité de recevoir des inspirations divines, il croyait les recevoir lui-même sous une forme plus frappante et plus merveilleuse que les autres hommes. Il croyait avoir un oracle privé.

« Je comprends, Socrate, dit Euthyphron ; c'est « parce que tu dis que la chose démonique a tou« jours lieu pour toi (τὸ δαιμόνιον φῂς ἑκάστοτε σαυτῷ « γίγνεσθαι), qu'on t'accuse d'innover touchant les « choses divines[1]. »

Enfin, les derniers textes à citer sont ceux du *Théagès*, dialogue peut-être apocryphe, où la part du merveilleux est plus grande qu'ailleurs.

« La faveur céleste m'a accordé un don divin qui « ne m'a pas quitté depuis mon enfance. C'est une « voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne « de ce que je vais faire, et ne m'y pousse jamais[2]. Si « un de mes amis me communique quelque dessein « et que *la voix se produise* (καὶ γένητο ἡ φωνή), c'est une

[1] *Euthyph.*, p. 3, b.

[2] Ἔστι γάρ τι θείᾳ μοίρᾳ παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον δαιμόνιον. Ἔστι δὲ τοῦτο φωνή, ἣ ὅταν γένηται, ἀεί μοι σημαίνει, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, τούτου ἀποτροπήν, προτρέπει δὲ οὐδέποτε. *Theag.*, p. 128, d.

« marque sûre qu'elle n'approuve pas ce dessein et « qu'elle l'en détourne. Et je puis vous en citer des « témoins. Un jour Charmide vint me faire part d'un « dessein qu'il avait d'aller disputer le prix de la « course aux jeux Néméens. Il n'eut pas plutôt com- « mencé à me faire cette confidence que la voix se « produisit (ἐγένετο ἡ φωνή). Je l'en détournai donc « en lui disant : — Tandis que je te parlais, la voix « du principe divin (ἡ φωνὴ ἡ τοῦ δαιμονίου) a eu « lieu pour moi (γέγονέ μοι); ainsi ne va point à « Némée... Vous pouvez savoir de lui-même ce qui « lui arriva... Timarque mourut pour avoir mé- « prisé l'avertissement fatal... Quand il se leva de « table avec Philémon, fils de Philoménide, pour aller « tuer Nicias, fils d'Héroscamandre, et il n'y avait « qu'eux deux dans la conspiration, il me dit en se « levant : « Qu'as-tu, Socrate? Vous autres, continuez « à boire ; moi, je suis obligé de sortir ; mais je « reviendrai dans un moment, si je puis. » Sur cela « *la voix se produisit pour moi* (ἐγένετό μοι ἡ φωνή), et « je lui dis : « Ne sors pas ; le signal divin accoutumé « s'est produit pour moi (γέγονέ μοι τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ « δαιμόνιον). » Il s'arrêta ; mais, quelque temps après, « il se leva encore, et me dit : Socrate, je m'en vais. « *La voix se produisit de nouveau* (ἐγένετο ἡ φωνή), et « de nouveau je l'arrêtai. Enfin, la troisième fois, « voulant échapper, il se leva sans rien me dire, et, « prenant le temps que j'avais l'esprit occupé ail- « leurs, il sortit et fit ce qui le conduisit à la mort... « Quant à l'expédition de Sicile, vous pouvez savoir

« de beaucoup de nos concitoyens ce que je prédis « sur la déroute de l'armée. Mais sans parler des « prédictions passées... on peut faire dès à présent « une épreuve du signal ordinaire (τοῦ σημείου), et « voir s'il dit vrai. Lorsque le beau Sannion partit « pour l'armée, le signe se produisit; maintenant « qu'il marche, avec Thrasylle, contre Éphèse et « l'Ionie, *je suis persuadé qu'il y mourra*, ou *qu'il lui « arrivera quelque malheur*, et je crains beaucoup « pour le succès de toute l'entreprise. Je te dis tout « cela pour te faire comprendre que *la puissance de « cette chose divine* (ἡ δύναμις τοῦ δαιμονίου τούτου) s'é-« tend jusque sur les rapports que l'on veut contrac-« ter avec moi. Il y a des gens qu'elle repousse, et « ceux-là ne sauraient jamais tirer de moi aucune « utilité. Je ne puis même avoir avec eux aucun « commerce. Il y en a d'autres qu'elle ne m'empêche « pas de voir, mais sans qu'ils en soient plus avan-« cés. Ceux que favorise la puissance du principe « divin (ἡ τοῦ δαιμονίου δύναμις) font, il est vrai, de « grands progrès et en peu de temps; dans les uns, « ces progrès sont fermes et permanents ; pour le « reste, et c'est le grand nombre, ils ne m'ont pas « plutôt quitté qu'ils retournent à leur premier « état. » — Puis vient l'histoire d'Aristide et de Thucydide : — « Je profitais quand j'étais avec toi, « même quand je n'étais que dans la même maison, « etc... — Tel est, mon cher Théagès, le commerce « que l'on peut avoir avec moi. S'il plaît au dieu « (τῷ θεῷ), tu profiteras auprès de moi, beaucoup et

« en peu de temps; sinon, tes efforts seront inu-
« tiles[1]. »

Ce passage est une reproduction du *Théétète*, sur un ton sérieux qui contraste avec l'ironie de Socrate dans ce dernier dialogue. Aussi peut-on soupçonner ici, avec Schleiermacher, Stallbaum et Cousin, la main d'un plagiaire. Admettons cependant le *Théagès* comme authentique. Comment l'oracle privé de Socrate y est-il représenté ? Tantôt comme une sympathie ou une antipathie irrésistible, tantôt comme un pressentiment relatif à des disciples aimés et à des entreprises graves : une conspiration, une guerre, etc. L'auteur représente le tout sous des apparences merveilleuses, et encore une fois Socrate lui-même se montrait beaucoup trop crédule sur ce point. Son *génie*, qui déjà nous est apparu sous tant d'aspects, se confond dans le *Théagès* avec l'*amour*. On sait le rôle providentiel et vraiment merveilleux que Socrate attribuait à ce sentiment. Sa vie tout entière, à l'en croire, était remplie par l'amour. L'amour lui semblait quelque chose de surhumain, un intermédiaire entre l'humanité et la divinité, « un grand démon qui relie toutes choses ; » ou plutôt l'amour était pour lui la Providence même. Socrate en concluait que tout est possible à l'amour ; et que celui qui aime est un *devin*. Aimez le vrai, aimez le bien ; vous les reconnaîtrez, vous les devinerez avec un tact merveilleux ; aimez le beau, et vous trouverez d'in-

[1] *Théag.*, p. 130. Cousin, 253.

stinct les belles pensées et les belles paroles ; aimez ceux qui vous entourent, et vous pressentirez ce qui leur est utile ou nuisible. Toute âme très-aimante sera très-impressionnable ; elle acquerra une délicatesse et une vivacité d'intuition surprenantes ; un dieu semblera descendre en elle par la vertu de l'enthousiasme. Socrate a eu le tort de mêler à cette croyance un élément trop mythologique.

Nous avons cité tous les textes authentiques sur le génie de Socrate. Quant au livre de Plutarque, nous n'y attachons pas plus d'importance qu'à tous les livres des alexandrins où le merveilleux domine. Quoi de plus ridicule que cette aventure où le *démon* de Socrate l'empêche d'être sali par un troupeau de porcs, et mille autres niaiseries ?

Rien ne prête plus aux extravagances des commentateurs que le merveilleux. Les disciples mêmes de Socrate, Xénophon et Platon, ont dû exagérer ou altérer plus ou moins les faits ; c'est chose inévitable de la part d'*apologistes*. Xénophon a l'air de prendre tout au sérieux et ne fait aucune part à l'ironie socratique : il semble qu'il écoutait passivement tous les discours de Socrate sans y jamais voir de finesses. Platon, au contraire, donne carrière à son imagination, mêle la métaphysique à la mythologie, fait intervenir les dieux, donne un rôle dans ses drames au démon de Socrate, et abuse tellement de l'ironie ou de l'allégorie qu'on hésite parfois sur le vrai sens de ses témoignages. Il faut donc faire une

bonne part à l'exagération tant dans les *Mémorables* que dans les *Dialogues*.

Cette part faite, que reste-t-il de positif sur le prétendu *démon*, quels en sont d'abord les caractères philosophiques, et quel est le rapport de cette conception avec l'ensemble des doctrines métaphysiques de Socrate? Puis, quelle est la part de merveilleux que Socrate y a mêlée? C'est ce que nous devons déterminer en résumant cette étude.

1° Les faits démoniques dont parle Socrate, si on les considère philosophiquement, se réduisent à des faits d'*intuition* spontanée.

Socrate et ses disciples inclinaient à présenter les faits de ce genre comme merveilleux.

D'une part, l'intuition spontanée par laquelle l'esprit conçoit ou comprend une vérité, leur semblait une *réminiscence* (la νόησις, pour Platon, est une ἀνάμνησις).

D'autre part, l'intuition également spontanée par laquelle l'esprit juge de l'avenir leur semblait une *prescience*.

Platon étendait ainsi dans le passé et dans l'avenir la série des pensées, qu'il se figurait comme une chaîne continue dont tous les anneaux se tiennent.

En conséquence, il admettait une mutuelle *implication* des idées, qui fait que l'une appelle toutes les autres[1], et il croyait avec Socrate que l'âme enve-

[1] Voir le *Ménon*, *loc. cit.*

loppe *toutes* les vérités, dont elle est comme *grosse*.

De ces vérités Socrate et Platon n'excluaient pas celles qui ont trait à l'avenir, parce que l'avenir, pour eux, était la conséquence inévitable du présent. Destin ou Providence, c'était toujours pour eux *nécessité*, et le libre arbitre entrait pour peu de chose dans leurs doctrines.

Par conséquent, celui qui se connaîtrait parfaitement lui-même, selon la maxime du dieu de Delphes, et qui saurait lire dans son âme, y verrait parfois comme le reflet mystérieux de ce qui n'est encore qu'en germe et passera bientôt à l'enfantement.

Telle est la théorie philosophique à laquelle on pourrait rattacher la croyance trop superstitieuse de Socrate au *pressentiment*. On en voit l'intime liaison avec la théorie platonique de la *réminiscence*.

Sous ce premier point de vue, le « génie » de Socrate nous apparaît comme se confondant avec l'*intuition*.

2° Que l'intuition soit pressentiment ou souvenir, elle est singulièrement favorisée par l'*amour*, au sens le plus large de ce mot. L'amour de la vérité, selon Platon, en accompagne et en produit la réminiscence ; l'amour du beau et du bien nous font trouver le beau et le bien. De même, l'amour, selon Socrate, nous fait deviner ce qui est dangereux ou utile aux personnes qui nous sont chères. La sympathie mutuelle produit comme une réaction de deux existences l'une sur l'autre, et presque leur confusion en une seule : la distance même qui

sépare les corps ne semble pas séparer les âmes ; cependant, selon l'auteur du *Théagès*, plus on est rapproché, plus l'union est parfaite et la sympathie féconde.

Cette sympathie est nécessaire au maître et aux disciples, si le maître veut agir, non-seulement sur l'intellectuel, mais sur le moral. L'enseignement qui ne s'adresse qu'à l'intelligence est peu durable et s'oublie ; mais celui qui part du cœur et va au cœur est seul capable de transformer les âmes.

Enfin, Socrate croyait l'amour assez puissant pour nous faire entrevoir l'avenir, surtout si c'est un danger qui menace ceux que nous aimons. Le pressentiment est donc un phénomène de sympathie.

Tout à l'heure nous disions : Le « génie » de Socrate, philosophiquement défini, est l'*intuition ;* nous pouvons ajouter maintenant que le génie de Socrate est l'*amour*.

3° Le caractère spontané et passionné du pressentiment lui donne une apparence d'impersonnalité complète. Comme dans toute passion, l'âme ne semble plus agir, mais *pâtir*. Il en est de même parfois de la réminiscence. C'est alors l'effet en nous de lois qui nous dominent. Ces lois offrent un caractère divin et providentiel. Socrate, si pénétré de l'universelle providence, devait attribuer à la divinité tout ce qu'il apprenait, quel qu'en fût l'objet, et à plus forte raison ce qui regarde l'avenir. Tout ce que notre esprit conçoit, réminiscence ou prescience, nous le concevons « avec l'aide de Dieu, » « par la

grâce de Dieu, ξὺν θεῷ. » Socrate, conversant avec Philèbe, se souvient-il tout à coup d'une doctrine d'abord oubliée : c'est à Dieu qu'il en rend grâce. Est-il en présence d'un problème difficile à résoudre, comme celui du souverain bien ? il *prie* Dieu de l'inspirer. Est-il averti par sa conscience de quelque faute commise, comme dans le *Phèdre?* — c'est un reproche divin. Enfin, s'il pressent un malheur qui menace ses amis, c'est la bienveillance de Dieu qui vient à son aide.

Le génie de Socrate, à ce point de vue, est donc la Providence.

4° A ces éléments philosophiques va se joindre un élément mythique, comme on pouvait s'y attendre chez le maître de Platon.

La Providence n'est que l'amour de Dieu pour les hommes, répondant à l'amour des hommes pour Dieu ou même à l'amour des hommes les uns pour les autres. L'amour est un *lien*, une *religion*, quelque chose d'intermédiaire qui nous met en rapport avec la divinité. Or, le culte grec attribuait ce rôle d'intermédiaires aux démons (δαίμων, de δαίομαι, *distribuer* les faveurs divines).

Socrate aperçoit une analogie entre ses pressentiments intérieurs et les démons inspirateurs de la mythologie grecque; il exprime cette analogie par le mot : δαιμόνιον.

Le génie de Socrate devient ainsi une *inspiration* analogue aux *inspirations démoniques*.

5° Une fois l'imagination mise en jeu, elle va son

chemin. Socrate, pourrait-on dire, objective de plus en plus sa propre pensée et les mots dont elle se revêt spontanément. Son intuition, aussitôt formulée que conçue, lui semble une voix surgissant des profondeurs de sa conscience : φωνή. Comme un partisan de la *raison impersonnelle* qui diviniserait l'acte par lequel il conçoit les vérités nécessaires et qui croirait que Dieu pense en lui, Socrate divinise ses pressentiments et y voit un oracle intérieur. Erreur de jugement, absorption mystique du moi en Dieu, illusion du sens intime, mais non des sens extérieurs.

Le génie de Socrate est donc une sorte d'hallucination psychologique.

Cette hallucination s'est-elle parfois exaltée jusqu'à prendre la forme physiologique d'un son perçu par l'oreille ? Rien ne le prouve, et on ne peut citer de bien authentique, en faveur de cette hypothèse, que cette vague expression du *Phèdre :* « J'ai entendu par ici une voix. » Mais une métaphore de Platon, si hardi en fait d'images, ne suffit pas pour motiver une accusation de folie, d'autant plus qu'ici l'expression est badine. « Que de choses ce jeune homme « me fait dire auxquelles je n'ai jamais pensé ! » La voix entendue du côté de l'Ilyssus est une de ces choses que Platon prête gratuitement à son maître. Une croyance superstitieuse n'est pas une hallucination physique.

D'ailleurs, Socrate eût-il éprouvé parfois, sous l'influence d'une imagination surexcitée, une véri-

table hallucination ; eût-il eu ce petit grain de folie qu'on prétend trouver chez tous les grands hommes ; que nous importe ? Le seul vœu à faire, c'est que la nature produise le plus souvent possible des fous tels que Socrate.

Nous avons dit ce qu'est le génie de Socrate. Disons maintenant ce qu'il n'est pas, en rappelant les opinions erronées auxquelles il a donné lieu :

1° L'oracle intérieur de Socrate n'est pas un *démon* (comme on l'appelle improprement), c'est-à-dire un être distinct et positif. Ce n'est qu'une voix vague et intérieure, un signe, un pressentiment, quelque chose d'indéterminé, qu'il attribuait sans doute à quelque cause divine, mais sans personnifier cette cause dans un *démon* proprement dit. Sa révélation mystérieuse vient, dit-il, *de Dieu*, ou de *quelque Dieu ;* mais il ne nomme aucun dieu distinct, aucune déesse, aucun démon. Il se borne à dire qu'il éprouve je ne sais quoi de merveilleux, de divin, de démonique : ce sont les sens du mot δαιμόνιον. Quant au mot δαίμων, il ne se trouve pas une fois dans Xénophon et dans Platon.

On a beaucoup discuté pour savoir si δαιμόνιον était adjectif ou substantif. Fraguier et Cousin prétendent qu'il est toujours adjectif. C'est une erreur incompréhensible de leur part. Xénophon dit presque toujours, dans les textes précités : τὸ δαιμόνιον ; et Platon le dit assez souvent, non-seulement dans le dialogue peu authentique du *Théagès*, mais dans

l'*Apologie*, dans l'*Euthyphron*, et ailleurs. Du reste, on a tort d'attacher de l'importance à ce point. Τὸ δαιμόνιον est une expression presque aussi indéterminée que δαιμόνιόν τι; la *chose démonique*, le *principe démonique*, équivaut à *quelque chose de démonique, quelque principe démonique.*

C'est précisément le caractère indéterminé de cette expression : τὸ δαιμόνιον ou δαιμόνιόν τι, qui donna prise à l'accusation d'hérésie. Si Socrate eût dit δαίμων, on ne l'eût pas attaqué avec autant de véhémence; on lui eût pardonné d'avoir un démon, puisque chacun avait le sien de son temps. Mais lui, il se bornait à je ne sais quoi de démonique qui semblait suspect. Platon a beau faire ce raisonnement, pour le défendre : Socrate croit à une chose démonique, donc il croit aux démons; or les démons sont fils des dieux; donc il croit aux dieux; —on savait fort bien que Socrate n'admettait point toute cette généalogie, qu'il rejetait les enfants des dieux parmi les fables, et qu'il remplaçait les dieux par une seule grande divinité sans forme et sans nom. Cette religion abstraite et vague, en dehors de toutes les formes consacrées, cet oracle privé qui n'était celui d'aucun dieu, d'aucune déesse connue, constituaient un véritable athéisme aux yeux des théologiens grecs. Aussi l'accusa-t-on, non de croire à un démon, mais de rejeter les dieux de l'État et d'introduire je ne sais quelles nouveautés démoniaques, je ne sais quelles divinités vagues, ἕτερα καινὰ δαιμόνια εἰσφέρει.

Ce n'est donc pas parce que Socrate avait un démon, mais plutôt parce qu'il n'avait point de démon précis et distinct, que les orthodoxes l'ont accusé d'hérésie.

Conséquemment, il faut rejeter le *démon socratique* dont parlent Plutarque, Apulée, Diogène, Proclus, Chalcidius, Maxime de Tyr, Eusèbe, Lactance, Tertullien, Origène, Clément d'Alexandrie, et beaucoup d'autres, qui ont substitué ὁ δαίμων à τὸ δαιμόνιον.

2° Il est également faux de prétendre que le δαιμόνιον de Socrate est une pure métaphore littéraire dont il n'était point dupe lui-même, et une allégorie ironique par laquelle il désignait son bon sens. C'est l'opinion de Montaigne (*Essais*, I, 2); de Naudé (*Apologie*, IV); de Fraguier (*Mém. de l'Ac. des insc.*, IV); de Charpentier (*Vie de Socrate*); de Rollin (*Hist*, IX, IV, s. 2); de Voltaire (art. *Socrate*); de Kuhner et de Cousin. Il suffit de lire les textes pour reconnaître que cette opinion est encore plus inexacte que la précédente.

La vérité est que le signe de Socrate n'était ni une pure métaphore, ni un démon déterminé, mais, comme nous l'avons dit, une sorte d'oracle privé ou d'illumination intérieure; et que le vague de cette conception mystique et superstitieuse fut précisément ce qui la rendit suspecte aux Athéniens.

LIVRE HUITIÈME

SOCRATE ET SES ADVERSAIRES

CHAPITRE PREMIER

LUTTE DE SOCRATE CONTRE LES SOPHISTES

Le mot de *sophiste* signifie proprement celui qui fait *profession de savoir* (σοφίζομαι), et de communiquer son savoir aux autres ; le sophiste est le sage ou savant de profession, le *professeur* de sagesse. A l'origine, ce nom n'avait rien de déshonorant. On l'appliquait à tous les maîtres de *musique*, qui enseignaient les arts des Muses et les sciences de l'époque : rhétorique, astronomie, géographie, physique, etc. Tels étaient Pythoclide, Agathocle, Lampros, et le maître de Périclès, Damon, que Socrate fréquentait[1]. Isocrate appelle tous ces hommes *sophistes*, et donne aussi ce nom à Anaxagore[2]. Hérodote désigne de la même manière Solon et Pythagore[3]. Même nom donné à l'habile chantre Thamyras[4]. Le poëte Crati-

[1] Plat., *Protag*,, 316, d. *Ménex.*, 236, a. *Alcib.*, I, 118, c. *Lachès*, 180, d. Plut., *Périclès*, c. 4.

[2] *Or.* xv, *de Perm.* s. 251. Plut., *Périclès.*

[3] Hérod., I, 29 ; II, 49 ; IV, 95.

[4] Welcker, *Griech. tragœd. Soph.*, p. 421. Εἶτ' οὖν σοφιστὴς καλὰ παραπαίων χέλυν.

nus nommait ainsi tous les poëtes, y compris Homère et Hésiode[1]. Xénophon, en décrivant une collection de livres instructifs, les nomme *les écrits des anciens poëtes et des sophistes*, désignant par ce dernier mot les écrivains en prose[2].

Cette profession de savoir et d'enseigner sa sagesse ne pouvait manquer d'exciter une certaine jalousie et une certaine défiance chez le peuple athénien. Les sophistes, d'ailleurs, avaient naturellement des idées plus hardies que celles du vulgaire, et agitaient mille questions philosophiques, politiques ou religieuses. Peu à peu le nom de sophiste prit un sens défavorable, analogue à celui qu'aurait le nom de *philosopheur*, si le mot était français. C'est en ce sens que Platon lui-même est appelé sophiste par Isocrate[3], Isocrate à son tour par ses ennemis[4], Eschine le socratique par Lysias[5], Platon et Aristote par Timon[6].

Ce qui augmente encore le sentiment hostile aux sophistes, c'est qu'ils *professaient* pour de l'argent. Les anciens Grecs voyaient quelque chose de honteux dans un pareil marché, de même que les Romains blâmaient ou citaient en justice les avocats qui acceptaient de l'argent pour leurs plaidoiries[7].

[1] *Fragm.* dans Meinette, t. II, p. 16.
[2] *Mém.*, IV, II, 1. — Cf. I, VI, 14; I, II.
[3] *Orat.* V, *ad Phil.*, s. 14.
[4] *Orat.* XV, *de Permutatione.*
[5] *Fragments.*
[6] Diog. L., VIII, 74, πολυπράγμονες σοφισταί.
[7] Ovid., *Amores. Turpe reos empta miseros defendere lingua.* — Loi *Cincia*, vers 200 av. J.-C. Tacit. *Annal.*, XI, 5-7. Tite Live, XXXIV, 4.

Les professeurs de sagesse étaient devenus très-nombreux dans la seconde moitié du cinquième siècle. Leur méthode d'enseignement et leurs doctrines morales ou politiques ne pouvaient manquer de leur attirer l'ironie et le blâme de Socrate.

I. Professer la sagesse, et professer pour de l'argent! Double vice entièrement opposé aux vues de Socrate. D'abord, faire profession de science et de sagesse, n'est-ce pas de l'orgueil? Socrate, lui, fait au contraire profession d'ignorance. Il ne prétend point transmettre à des disciples une science toute faite; il cherche la vérité en commun avec ses compagnons et ses amis; aussi répète-t-il sans cesse qu'il n'est point maître ou professeur, et que tout son art consiste à accoucher les esprits.

De plus, Socrate considérait la recherche de la sagesse comme l'occupation de deux amis, et non comme un commerce entre un marchand et un acheteur. Nous avons vu que l'enseignement était à ses yeux une œuvre de sympathie et d'amour, et non une transmission d'idées abstraites en échange de pièces d'or. Dans les *Mémorables*, le sophiste Antiphon dit à Socrate : Ta conversation n'a aucune valeur à tes propres yeux, puisque tu n'exiges aucun payement de ceux qui t'écoutent. Socrate répond : — « O Antiphon, on croit chez nous que la beauté « et la sagesse peuvent être bien ou mal employées « de la même manière... Ceux qui vendent la sa« gesse pour de l'argent à qui veut l'acheter, nous

« les appelons *sophistes*, comme nous les appellerions « *prostitués* (σοφιστὰς ὥσπερ πορνοὺς ἀποκαλοῦσιν). Mais « celui qui, reconnaissant chez un jeune homme « d'heureuses dispositions, lui enseigne ce qu'il sait « de bon et s'en fait un ami, nous croyons qu'il fait « ce qui est convenable à un honnête citoyen [1]. »

Socrate dit de même dans l'*Apologie* de Platon : — « Si l'on prétend que je me mêle d'enseigner et « que j'exige un salaire, c'est une fausseté. Ce n'est « pas que je ne trouve fort beau de pouvoir instruire « les hommes, comme font Gorgias de Léontium, « Prodicus de Céos, et Hippias d'Élis. Ces illustres « personnages parcourent toute la Grèce, attirant « les jeunes gens qui pourraient, sans aucune dé- « pense, *s'attacher à tel de leurs concitoyens qu'il leur* « *plairait de choisir;* ils savent leur persuader de « laisser là leurs concitoyens et de venir à eux : « ceux-ci les payent bien et leur ont encore beau- « coup d'obligation. J'ai ouï dire aussi qu'il était « arrivé ici un homme de Paros, qui est fort habile ; « car m'étant trouvé l'autre jour chez un homme qui « dépense plus en sophistes que tous nos autres « citoyens ensemble, Callias, je m'avisai de lui dire, « en parlant de ses deux fils : — Callias, si pour en- « fants tu avais deux jeunes chevaux ou deux jeunes « taureaux, ne chercherions-nous pas à les mettre « entre les mains d'un habile homme, que nous « payerions bien, afin qu'il les rendit aussi beaux

[1] *Mém.*, I, VI, 13. — Cf. Eschine, *C. Timarque;* et Platon, *Convivium*, p. 217, 218. *Rép.*, I, 19, p. 347.

« et aussi bons qu'ils peuvent être, et qu'il leur « donnât toutes les perfections de leur nature? Et « cet homme, ce serait probablement un cavalier « ou un laboureur. Mais, puisque pour enfants tu « as des hommes, à qui as-tu résolu de les confier?... « As-tu quelqu'un?... — Sans doute, me répondit- « il. — Et qui donc, repris-je ; d'où est-il? Combien « prend-il? — C'est Événus, Socrate, me répondit « Callias; il est de Paros et prend cinq mines. — « Alors je félicitai Événus, s'il était vrai qu'il eût ce « talent et qu'il l'enseignât à si bon marché. Pour « moi, j'avoue que je serais bien fier et bien glo- « rieux, si j'avais cette habileté; mais malheureuse- « ment je ne l'ai point, Athéniens[1]. »

Ainsi, Xénophon et Platon s'accordent à nous montrer Socrate dirigeant son ironie contre les professeurs payés ou sophistes : 1° parce qu'ils croient être savants ; 2° parce qu'ils croient que la science peut s'acheter. Nous trouvons donc dès à présent une opposition complète entre la méthode d'enseignement propre aux sophistes et celle de Socrate.

« Platon seul, dit Grote[2], était particulièrement « hostile aux maîtres de sagesse, et non Socrate, « comme on peut le voir par l'absence d'une sem- « blable opposition dans les *Mémorables* de Xéno- « phon. » Nous venons de voir au contraire que le Socrate de Xénophon compare les sophistes aux prostitués, et qu'il oppose à leur méthode *professo-*

[1] *Apologie*, 17 ; Cousin, p. 68.
[2] Grote, *Histoire grecque*, t. XII, trad. franç., p. 186.

rale sa méthode d'enseignement par voie d'amitié mutuelle. L'accord de Xénophon et de Platon est donc sur ce point incontestable.

Grote remarque avec raison ce qu'il y a d'excessif dans le mépris des socratiques pour l'enseignement *ex professo* et *payé*. « Lorsqu'on a appris « de moi ce qu'on désirait, dit Protagoras dans le « dialogue de Platon, on me donne, si l'on veut, la « somme que je demande ; sinon, on entre dans un « temple, et, après avoir pris la divinité à témoin, « on paye mes instructions selon l'estime qu'on en « fait[1]. » « Il est difficile, dit Grote au sujet de « ce passage, d'imaginer une plus noble manière « d'agir, et qui atteste plus complétement une « honorable confiance dans la conscience intime du « disciple, dans le sentiment reconnaissant du pro- « grès réalisé. Telle n'est pas la manière dont « opèrent les corrupteurs de l'humanité[2]. » Certes, le procédé de Protagoras, sans avoir rien d'héroïque, est assez conforme à nos mœurs modernes ; mais n'est-il pas évident que l'habitude de se faire payer fort cher devait aboutir à des excès de cupidité ? Si Protagoras est irréprochable sur ce point, ce qui est douteux, Xénophon et Platon nous montrent assez qu'il y avait une foule de sophistes cupides[3].

En outre, l'habitude de *professer* et d'étaler sa

[1] *Protag.*, p. 328, d.

[2] Grote, *Hist. gr.*, t. XII, 186.

[3] Protagoras gagna des sommes considérables : Plat., *Méno.*, p. 91. *Prot.*, 328, 349. *Hip. maj.*, *init.* Cf. Arist., *Eth. nic.*, IX, I.

science par désir de la gloire ou de l'argent, devait nécessairement développer chez les sophistes un autre défaut : la suffisance. Or, de tous les défauts, la vanité et la cupidité étaient les plus antipathiques à Socrate. Platon n'altère donc point les faits lorsqu'il expose à l'ironie socratique, dans une multitude de dialogues, des sophistes orgueilleux tels qu'Hippias, Gorgias ou Euthydème[1].

II. La méthode d'enseignement particulière aux sophistes ne pouvait rester sans influence sur leurs doctrines, soit philosophiques, soit morales et politiques. C'est principalement sur ce terrain des doctrines que Socrate va nous apparaître comme l'adversaire des sophistes, et non comme le premier d'entre eux.

A en croire Grote, « Socrate fut le plus grand « représentant des sophistes, distingué d'eux seule« ment par son intelligence plus haute et par la par« ticularité de sa vie et de son enseignement[2]. » Platon, Aristote et Xénophon lui-même auraient donc commis une erreur grossière en opposant Socrate aux sophistes. Pour nous, nous croyons que ces trois illustres témoins sont les seuls véridiques, et que l'opinion contraire à la leur est invraisemblable *a priori*, en même temps que démentie par l'histoire.

[1] Voir les dialogues de ce nom. Cf., dans les *Mémorables*, les dialogues avec Antiphon, avec Hippias et un autre Euthydème.

[2] Grote, *ibid.*, p. 230, note. Cf. Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. I[er]. Zeller, *Geschichte der Phil.*, II, p. 65, 69, 165. Brandis, *Gesch. der Græc. Rœm. Ph.*, I, 516.

A quelles doctrines le professorat payé devait-il vraisemblablement aboutir en Grèce ? Voici des hommes qui recherchent les jeunes gens riches et sont recherchés par eux; maîtres et élèves ont le même but, le succès. Le sophiste parle pour être applaudi et payé, en vue de la gloire et de la clientèle ; d'autre part, le disciple écoute et paye, pour devenir, lui aussi, capable d'acquérir de la gloire, des honneurs, de la puissance ou de l'argent : réussir, tel est le but pratique et *positif* d'un tel enseignement. Dans l'organisation de nos sociétés modernes, le professorat a un tout autre rôle ; réglementé par l'État, et même à l'excès, contrôlé par l'opinion générale, soumis aux lois de la tradition et à l'influence des mœurs, il est une véritable institution publique. Comparer à nos professeurs modernes ces sophistes qui parcouraient la Grèce et l'Italie pour se faire admirer et payer, c'est être dupe d'une apparence. Il est clair que les sophistes grecs ne recherchaient pas le vrai pour le vrai, mais pour l'utile, et leurs élèves en faisaient autant. Grote reconnaît lui-même que leur enseignement avait un but tout pratique et tout positif : « Leur occupation « n'était ni de réformer l'État, ni de découvrir ou « de défendre la meilleure théorie morale. Ils fai- « saient profession de préparer les jeunes Athéniens « à une vie active et honorable, privée aussi bien « que publique, *dans Athènes* (ou dans toute autre « cité donnée); ils leur apprenaient à penser, à « parler, à agir *dans Athènes* (suivant les expressions

« de Platon); naturellement ils acceptaient comme « base de leur enseignement ce type de caractère que « présentaient des hommes estimables et qu'approu- « vait le public *dans Athènes*, entreprenant, non de « refondre ce type, mais de l'armer de nouveaux ta- « lents et de l'orner de nouvelles qualités. Il ne faut « jamais oublier que ceux qui donnaient des leçons « pour la vie active, étaient obligés par les condi- « tions mêmes de leur profession à s'adapter au lieu « et à la société tels qu'ils étaient[1]. »

N'est-ce pas avouer que les sophistes recherchaient le vrai pour l'utile, et pour une utilité qui variait suivant les lieux et les personnes ? Or, logiquement, celui qui cherche le vrai pour l'utile, s'apercevra tôt ou tard que le *vraisemblable* suffit à son but ; il reconnaîtra même que le *faux* surpasse parfois le vrai en utilité immédiate, pratique et politique. Nous sommes donc amenés rationnellement à traduire l'œuvre du sophiste dans cette formule : Chercher le vrai *relatif*, ou le *vraisemblable*, ou même le *faux*, en vue de l'*utile*.

Or rien n'est plus opposé à la dialectique de Socrate que ces trois choses : la vérité particulière et relative, la vérité apparente ou vraisemblance, et enfin l'erreur. Socrate cherche le général, l'universel, τὸ καθόλου ; il divise ou induit par *genres*, il définit par *genres*, κατὰ γένη. Ce n'est pas *pour Athènes* qu'il recherche le plus vrai et le meilleur,

[1] Grote, *ibid.*, p. 178.

mais pour tous les lieux et pour tous les temps. S'il ne parle pas du vrai *en soi* et ne le réalise point comme Platon dans un monde à part, il n'aspire pas moins à la connaissance de l'universel et de l'absolu, quelle qu'en soit d'ailleurs l'essence intrinsèque. — « Il est impossible d'établir, dit Grote, une li- « gne de démarcation entre le sophiste et le dia- « lecticien (no distinguishable line can be drawn « between the sophist and the dialectician[1]). » — Pourtant, n'y a-t-il pas une opposition marquée entre ces deux formules : Enseigner le vrai et l'utile *pour Athènes*, et : Chercher l'*universel* en fait de vérité et d'utilité? Ce n'est rien moins que la distance du particulier au général, de l'apparence à la réalité, de l'empirisme (ἐμπειρία τις[2]) à la science (σοφία).

Ce n'est pas tout. Outre le but que se proposent les sophistes, considérez le temps et le lieu où ils enseignent. Chose nécessaire, puisqu'elle entre dans la définition même du sophiste. C'est *dans Athènes* et pour Athènes qu'il professe. Mais, à l'époque de Socrate, on sait ce qu'étaient devenues en cette ville les doctrines philosophiques, morales et politiques. Les diverses écoles philosophiques de la Grèce avaient abouti à des résultats contradictoires, et c'est dans Athènes que se produisit pour ainsi dire la centralisation de toutes ces écoles opposées.

[1] *Plato and the other companions of Sokrates.* — I, 543. Arg. de l'*Euthydème*.

[2] Plat., *Gorgias*.

La lutte scandaleuse des doctrines vint détruire toute idée de *vrai absolu*, et les sophistes ne purent manquer d'en conclure que *tout est vrai*, pour qui sait le soutenir, ou que *rien n'est vrai*. Même décadence dans les croyances morales ou religieuses ; même contradiction dans les doctrines politiques. C'est le règne des orateurs qui tournent et retournent à leur gré les passions populaires. Le bien et le mal, l'utile et le nuisible, deviennent aussi indiscernables que le vrai et le faux. L'absolu est proscrit de la politique et de la morale comme de la philosophie, et la parole prend la place de la pensée. Comment un tel état de choses n'aurait-il pas produit son fruit naturel, le scepticisme, représenté par la sophistique ? Le professorat payé, *dans Athènes*, devait donc fatalement aboutir à des conséquences sceptiques. A ce nouveau point de vue, le dialecticien Socrate, qui se sert de la parole pour la vérité, ne peut être confondu avec le sophiste, qui se sert de la parole pour la vraisemblance ou le mensonge.

Cette ligne de démarcation, que la raison seule suffit à tracer, est précisément celle que Platon et Aristote établissent entre la dialectique et la sophistique.

« Platon, dit Grote, a consacré un long et in-
« téressant dialogue à cette question : Qu'est-ce qu'un
« sophiste ? et il est curieux d'observer que la défini-
« tion qu'il finit par donner convient à Socrate lui-
« même, mieux qu'à tout autre que nous connais-
« sions. » Erreur singulière ! Si le sophiste ressemble

au dialecticien, « c'est, nous dit Platon lui-même, « comme le loup au chien, comme ce qu'il y a de « plus féroce à ce qu'il y a de plus apprivoisé. Qui- « conque veut marcher sûrement doit prendre garde « aux ressemblances ; car ce sont des endroits glis- « sants[1]. » Plus loin, Platon appelle la dialectique une « sophistique de noble race » quand elle réfute l'erreur et le sophisme par leurs propres armes. Les définitions successives qu'il donne du sophiste, ce Protée insaisissable, sont les suivantes : « En pre- « mier lieu, un *chasseur* des jeunes gens riches, se « faisant bien payer. En second lieu, un *commerçant* « faisant négoce des connaissances à l'usage de l'âme. « Après cela, un *débitant* en détail de ces mêmes « objets. » En quatrième lieu, « un *fabricant* de « sciences... puis, dans les combats, une espèce « d'*athlète* de paroles, faisant métier de la discus- « sion... Pour la sixième forme, c'est un *purificateur* « de l'âme par rapport aux préjugés contraires à l'ac- « quisition des sciences » (côté par lequel le sophiste ressemble au dialecticien). En outre, le sophiste discute de tout et *paraît avoir une science universelle*[2]. Or « *est-il possible qu'un homme sache tout?...* « Le sophiste a donc sur toutes choses une science « *apparente*, mais non pas une véritable science. » C'est « une espèce de *charlatan*, habile dans l'art de l'imitation. » Encore n'est-ce qu'un imitateur « *se-* « *lon l'opinion*, dans le genre ironique, imitation dé-

[1] *Soph*. (Cousin, 206.)
[2] *Soph*. (Cousin, 207, 213.)

« pendante de la fantasmagorie, comprise elle-même « dans l'art de faire des simulacres, non pas l'art « divin, mais l'art humain, qui produit des prestiges « à l'aide des discours ; telle est la race et le sang du « vrai sophiste : on peut le dire en toute assurance[1]. » C'est cette définition, par laquelle se termine le dialogue, que Grote prétend appliquer à Socrate ! — Si Socrate semble, ainsi que le sophiste, faire la *chasse* aux jeunes gens, c'est comme un ami épris de leur âme, et qui veut leur perfectionnement moral. Il n'est d'ailleurs ni *commerçant*, ni *débitant*, ni *fabricant* de sciences. S'il est purificateur de l'âme par la *réfutation*, c'est dans l'intérêt de la vérité, et non pour le plaisir de *combattre*. Enfin, s'il se sert de l'ironie, sorte de *dissimulation* et de prestige, c'est pour mieux mettre en lumière la vérité par son contraste avec l'erreur.

Le sophiste est donc, d'après Platon, celui qui détourne la dialectique de sa véritable fin, le *bien*, et de son véritable objet, le *vrai*, pour en faire un instrument de puissance, de fortune, et souvent de mensonge. N'est-il pas d'accord sur ce point avec Xénophon, qui compare les *sophistes* aux *prostitués*, comparaison plus blessante encore que toutes celles qui précèdent[2] ?

On sait combien Aristote aime à contredire Platon, pour peu que ce dernier laisse échapper la moindre inexactitude. Mais, sur le point qui nous occupe, l'ac-

[1] *Soph.*, 268 c, d. — Trad. Cousin, 326.
[2] Cf. Xénophon, *Mém.*, *loc. cit.*

cord du maître et du disciple est frappant. « Le so-« phiste, dit Aristote, est celui qui gagne de l'argent « au moyen d'une science apparente, et non réelle « (χρηματίστης ἀπὸ φαινομένης σοφίας, ἀλλ' οὐκ οὔσης)[1]. » Le sophiste, dit-il encore, a les mêmes *moyens* que le dialecticien, mais il en abuse dans de mauvaises vues[2]. Ailleurs, il distingue la sophistique de la dialectique platonicienne. On sait qu'il n'accorde à cette dernière que le pouvoir de produire la *probabilité*, non la *certitude*, tout en reconnaissant que Socrate cherchait la *démonstration régulière* et la *science*. Mais la dialectique ainsi rabaissée lui semble pourtant bien éloignée de la sophistique. Celle-ci repose, dit-il, non sur des apparences de probabilité, mais sur une probabilité véritable. « Au contraire, « la démonstration éristique est celle qui se fonde sur « des apparences de probabilité, ou encore, c'est une « *apparence* de démonstration fondée sur des proba-« bilités, soit réelles, soit elles-mêmes apparentes[3]. » Ainsi, démonstration vraie avec des principes faux, ou démonstration fausse avec des principes vrais, ou démonstration fausse avec des principes faux, — telles sont, suivant Aristote, les trois formes du sophisme. « La définition donnée par Aristote, répond « le critique anglais[4], s'applique à un idéal conçu

[1] *Topic.* I, 100, b. 21.

[2] Ἡ γὰρ σοφιστική, οὐκ ἐν τῇ δυνάμει, ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει... Ἐκεῖ δέ, σοφιστὴς μὲν, κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ, οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν. *Rhét.*, I, 1, 4.

[3] *Topic.*, I, 100, 6.

[4] *Plato and the other comp. of Sokr.*, 1, 541.

« par son esprit, mais non à une réalité : Protagoras « et Prodicus ne correspondent pas plus à cette idée « que Socrate ou Platon... Il arrive à tout le monde « de faire des sophismes... Quant à l'argent, il ne « change pas la nature d'un art; la médecine, payée « ou non payée, est toujours le même art. » L'assimilation de Socrate et de Platon à Protagoras et à Prodicus nous paraît un de ces sophismes involontaires dont parle Grote. Aristote appelle l'art de donner aux mauvaises raisons l'apparence des meilleures la *promesse de Protagoras*[1]. Aristophane représente les sophistes comme se vantant de faire triompher la mauvaise cause; et si son témoignage est sans valeur contre la personne de Socrate, il n'en fait pas moins allusion à des choses qui s'étaient vues dans Athènes[2]. Quant aux sophismes que chacun peut faire, nous ne les nions pas; mais il y a une grande différence sous ce rapport entre l'erreur involontaire et le mensonge volontaire. Enfin, nous demandons si la médecine est le même art quand on s'en sert, non pour guérir, mais pour empoisonner, ou encore quand elle n'est qu'un charlatanisme insouciant du vrai et de l'utile, ambitieux d'honneurs et d'argent ?

« L'apparition des sophistes, dit encore Grote, « n'était point nouvelle ; ce qui était nouveau, c'était « l'usage particulier d'un ancien mot que Platon en« leva à sa signification habituelle, et qu'il attacha aux

[1] *Rhét.*, II, 26.
[2] C'est ce que nie vainement Grote, *Hist. Gr.*, XII, 187.

« éminents maîtres payés de l'époque socratique. » Sans doute, il y avait eu des sophistes avant cette époque, comme nous l'avons vu; mais si leur enseignement prit une direction nouvelle, si leurs doctrines tournèrent au scepticisme, et leur rhétorique à la tromperie, Platon n'eut-il pas raison de donner, ou plutôt de laisser au nom de sophiste un sens défavorable, que ce mot avait dans l'esprit de ses contemporains et d'Aristophane ?

La sophistique, dit-on, n'est qu'un *fantôme* imaginé par Platon[1]. « Pour que l'abstraction « Die « Sophistik » ait un sens défini quelconque, nous « devrions avoir une preuve qui constatât que les per- « sonnes nommées sophistes avaient des doctrines, « des principes ou une méthode à la fois communs à « elles toutes, et les distinguant les unes des autres. » Nous venons de voir que les sophistes avaient effectivement une méthode d'enseignement commune, et un principe commun, à savoir la négation même des principes absolus. Nous ne prétendons pas que toutes leurs doctrines fussent uniformes, ni qu'ils fussent une *secte* aussi caractérisée que les autres sectes philosophiques; nous n'en trouverons pas moins chez les plus célèbres sophistes une grande analogie de doctrines métaphysiques, morales et politiques.

[1] Comme il est probable que Platon se batte contre un fantôme dans une dizaine de dialogues, la plupart composés peu de temps après la mort de Socrate !

Nous avons montré ailleurs comment Protagoras tira du sensualisme ionien les conséquences qu'il renfermait[1]. Nous accordons volontiers à Hégel que la

[1] Il avait composé un livre sur la *Vérité* (Porphyr. *ap. Euseb.*, *Præp. ev.*, x). C'est sans doute dans ce livre qu'il développait sa maxime favorite : « L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, pour la manière dont elles sont ; de celles qui ne sont pas, pour la manière dont elles ne sont pas. » (Plat., *Théét.*, 151, ss. *Cratyl.*, 385. Arist., *Met.*, VII, 10, XI, 6. Sext. Empir., *Hyp. Pyrrh.*, I, 218. Diog., IX.) Maxime qui lui est attribuée, non-seulement par Platon, mais par Aristote, par Sextus Empiricus et par Diogène. Hégel et Grote admirent cette doctrine de Protagoras, sur la relativité de nos connaissances. L'exposition qu'en fait Platon dans le *Théétète* est sans doute admirable, et Platon a embelli la doctrine de son adversaire par la profondeur qu'il y ajoute ; mais comment nier les conséquences sceptiques auxquelles une semblable doctrine aboutit? Le but de Protagoras ne peut être comparé à celui que se propose un Hégel ou un Hamilton dans leurs ouvrages. C'est dans l'intérêt de la rhétorique et de la sophistique que Protagoras convertit la pensée en une simple apparence ; il veut que l'art de produire l'apparence par le discours acquière ainsi une plus grande latitude. Le sage, dit-il dans le dialogue de Platon, est comme le médecin de l'âme ; il ne peut pas faire naître dans l'âme des pensées plus vraies, car tout ce qu'elle pense est vrai, mais il peut en faire naître de meilleures et de plus utiles ; il guérit ainsi les âmes, tant celles des particuliers que celles des États, puisque, par la puissance de la parole, il leur procure des sensations ou des opinions bonnes et utiles (*Théét.*, 166). Il ne s'agit pas ici du bien en soi, mais du bien sensible, de l'agréable ou de l'utile. Protagoras ne semble pas s'être dissimulé qu'avec cette doctrine, c'en est fait de la valeur universelle des propositions ; aussi, sur toutes choses, les contraires peuvent-ils être affirmés (Diog., IX, 51. Plat., *Prot.*, 334). Les vérités géométriques elles-mêmes sont attaquables ; car, dans le monde sensible, il n'y a absolument pas de lignes, soit droites, soit courbes, telles qu'on les suppose (Arist., *Mét.*, II, 2). Les géomètres raisonnent donc, eux aussi, sur des apparences. On peut les contredire. Ou plutôt, il ne faut contredire personne, parce que toute pensée est vraie pour celui qui la pense (Plat., *Euthyd.*, 286. Arist., *Métaph.*, IV, 2. Sext. Emp., *Hyp. pyrrh.*, I, 216. *Adv. Math.*, 60 ; Diog., IX, 59). Ou plutôt encore, on peut

doctrine de Protagoras sur la *relativité* fut un moment utile dans l'histoire de la philosophie, — utile pour provoquer la réaction de Socrate. Nous avons vu ce dernier, lui aussi, se placer d'abord au point de vue subjectif, comme au centre de toute connaissance,

contredire tout le monde, et faire passer l'esprit des auditeurs d'apparences en apparences. Un orateur habile pourra donc donner aux plus mauvaises raisons l'apparence des meilleures, et elles seront les meilleures, en effet, par cela même qu'elles apparaîtront comme telles.

Cet exposé de la doctrine de Protagoras, parfaitement détaillé et motivé dans Platon, confirmé par Aristote et par toute l'antiquité, ne peut être révoqué en doute. C'est un scepticisme très-logiquement déduit du phénoménisme ionien. Qu'on n'accuse pas Platon d'avoir calomnié Protagoras, car il a, au contraire, présenté ce sophiste sous l'aspect le plus favorable. Les discours qu'il lui prête contiennent beaucoup de choses vraies en même temps qu'éloquentes. Protagoras semble alors personnifier le bon sens vulgaire, l'opinion commune, qui rencontre le vrai par une chance heureuse (εὐτυχία), mais non par science. L'illustre sophiste ne pouvait manquer, sur la plupart des questions, de parler suivant l'opinion commune. Tout n'étant qu'apparence, s'il y a quelque chose qui doive l'emporter sur le reste, c'est l'apparence la plus universelle. Il est utile à l'orateur de se guider d'après celle-là, et de se plier aux opinions les plus générales, afin de mieux se concilier son auditoire. Protagoras soutiendra donc de belles thèses morales préférablement aux autres ; mais avec la secrète pensée que tout cela, dans le fond, est une simple apparence. Il saura même, à l'occasion, soutenir successivement le pour et le contre, afin de mieux montrer la souplesse de son talent oratoire.

Le doute, sur le fond des choses, devait probablement se laisser entrevoir dans la plupart des questions traitées par Protagoras ; sur la question de l'existence des dieux, ce doute se montre à découvert : « Au sujet des dieux, je ne puis dire ni s'ils sont ni quelle est leur « nature ; beaucoup de choses m'interdisent cette connaissance : « l'obscurité du sujet et la brièveté de la vie. » Grote croit qu'il s'agit ici des dieux du paganisme ; mais n'est-il pas vraisemblable, d'après tout ce qui précède, que le doute de Protagoras s'étendait jusqu'à l'existence d'un Dieu quelconque, et qu'il croyait le pour et le contre également démontrables sur ce point ?

et étudier les lois de la pensée; lui aussi, il ramène la philosophie des objets extérieurs au sujet et y cherche la *mesure* des choses. Mais cette mesure n'était point pour lui la sensation ou l'opinion individuelles ; c'était la raison universelle, le *général*, *τὸ καθόλου*. Sous ce rapport, il dut être l'adversaire déclaré de Protagoras, car le vrai, à ses yeux, était vrai pour tous et toujours.

En même temps que Protagoras poussait à ses extrêmes conséquences le sensualisme ionien, Gorgias déduisait des conclusions analogues de l'idéalisme éléate[1].

[1] Aristote ou l'auteur, quel qu'il soit, du *Traité sur Xénophane, Zénon et Gorgias*, nous apprend que ce dernier faisait usage des preuves de Zénon et de Mélissus, pour démontrer que l'être n'est pas. Cette thèse ne pouvait manquer de plaire à Hégel, qui y voit son principe favori de l'identité des contraires. Gorgias avait raison, selon lui, de montrer que l'être pur et indéterminé est identique au non-être. Comme Hégel, M. Grote croit qu'il s'agit de l'être ultra-phénoménal, du noumène transcendant, tel que le concevait Parménide ; et il approuve Gorgias d'avoir dit que l'absolu n'est pas, ou que s'il est, il ne peut être connu, ou que s'il peut être connu, il ne peut être exprimé.

Assurément, il ne faut pas juger la thèse de Gorgias indépendamment des principes éléatiques dont elle dérive ; il faut, pour la comprendre, la replacer dans son véritable milieu. Mais Gorgias se fût-il borné à la négation de l'être absolu, cela suffirait pour montrer qu'il aboutissait aux mêmes conséquences que Protagoras. S'il n'y a rien d'absolu dans la science, dans la morale, dans la politique, il faut en conclure que toutes les discussions roulent sur des apparences relatives. Le plus sage est celui qui connaît le mieux l'art de produire des apparences au moyen de la rhétorique. « On peut présumer à bon droit, « dit Grote lui-même, que Gorgias insista sur ces doctrines dans le « dessein de détourner ses disciples de spéculations qu'il considérait « comme ingrates et sans fruit. » (Plat., *Euthyd.*, 286. Arist., *Mé-*

Ainsi les trois thèses de Gorgias nous font voir dans ce dernier une sorte de Zénon à rebours. Zénon montrait la nullité des apparences sensibles en compa-

taph., IV, 2. Sext. Emp., *Hyp. pyrrh.*, I, 216. *Adv. Math.*, 60. Diog., IX, 59.)

Mais est-il vrai que Gorgias voulût seulement détruire l'existence transcendante, et que sa négation fût bornée à l'être pur de Parménide? Examinons son argumentation.

Rien n'existe, dit-il (οὐκ εἶναι οὐδὲν); si quelque chose existe, ce quelque chose ne peut être connu; s'il existe et est connu, il ne peut être montré aux autres (Arist., *de Xen.*, 5. Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 65). Gorgias ne semble faire ici aucune distinction entre les diverses existences.

Première thèse : Rien n'est. — Si quelque chose était, ce serait ou l'être, ou le non-être, ou bien encore l'être et le non-être tout à la fois. — Les anciens considéraient la *génération sensible*, le *devenir* matériel, comme un mélange d'être et de non-être; c'est du moins la thèse de Platon, qui n'a sans doute pas eu le premier cette idée. Or, remarquons-le, Gorgias va nous prouver que le mélange de l'être et du non-être n'a pas plus de réalité que tout le reste. Il veut évidemment réunir dans son énumération toutes les formes possibles d'existence, tout ce qu'on peut concevoir et exprimer, même le non-être. S'il avait considéré le monde sensible comme ne rentrant pas dans les trois groupes précédents, il l'eût désigné à part. Son but est donc de démontrer que *rien* (οὐδὲν) n'existe, ni l'être, ni le non-être, ni les deux ensemble; ni l'être de Parménide, ni le néant, ni le devenir d'Héraclite.

1° Le non-être ne peut pas être, car il est opposé à l'être; si donc celui-ci est, le non-être n'est pas. — C'est ce que soutenait Parménide : *l'être est, le non-être n'est pas; jamais tu ne sortiras de cette pensée.* Mais si Gorgias admet que le non-être n'est pas, il n'admet point que l'être soit.

2° En effet, l'être ne peut exister, car il n'a pu être fait, comme le dit Parménide, ni ne pas être fait; il ne peut être ni un ni multiple, ni les deux choses en même temps. — Pour le démontrer, Gorgias se souvint particulièrement des doctrines de Mélissus et de Zénon sur l'infini, l'espace et le mouvement, et aussi, paraît-il, des doctrines atomistes sur la divisibilité des corps (Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 68, 74. Arist., *de Xen.*, 5 et 6). Cette partie de la démonstration rappelle une des thèses du *Parménide*, où Platon démontre que l'être

raison de la vérité rationnelle; Gorgias montre la nullité des vérités rationnelles, et réduit tout à des apparences. Il fait donc servir les éléments de la doctrine éléatique à leur propre destruction. Et en

n'est ni un, ni multiple, ni tous les deux; ni engendré, ni non-engendré, ni tous les deux, etc. (Voyez l'analyse et l'explication du *Parménide*, dans notre livre sur la *Philosophie de Platon et sa théorie des Idées*, t. I, liv. IV). Mais Platon veut aboutir à démontrer qu'il y a en toutes choses un mélange d'être et de non-être, d'abord dans la *génération*, puis dans les *Idées* mêmes, tant qu'on n'est pas remonté au Bien absolu; encore y a-t-il dans le Bien même une sorte de *non-être* relatif qui fonde la possibilité du multiple. Gorgias, au contraire, démontre que la coexistence de l'être et du non-être est absolument impossible.

3° Ce qui est ne peut pas être en même temps être et non-être. « Car, si le non-être est, et que l'être soit aussi, le non-être sera la « même chose que l'être, relativement à l'existence. Mais le non-être « n'est pas; donc l'être n'est pas non plus. Donc, ni l'être ni le non-« être n'existe. Et d'autre part, on ne peut pas dire que tous les deux « existent; car, s'ils sont deux, ils ne sont plus la même chose « (comme on vient pourtant de le faire voir); ou, s'ils sont la même « chose, on ne peut plus dire que les *deux* existent. »

Par conséquent, comme il n'y a ni être ni non-être, ni coexistence des deux, il n'y a rien en général.

Deuxième thèse. — Si quelque chose est, cette chose ne peut être pensée. Si l'être pouvait être pensé, la pensée devrait être semblable à l'être, ou plutôt elle devrait être l'être lui-même, car, autrement, l'être ne *serait* pas la chose pensée. (Allusion à l'identité éléatique de la pensée et de l'être.) Mais si la pensée était l'être, toute pensée serait vraie, et le non-être ne pourrait être pensé. Cependant, on distingue des pensées vraies et des pensées fausses; donc ce qui est pensé n'est pas ce qui est; et réciproquement, ce qui est n'est pas pensé ni connu.

Troisième thèse. — Si l'être est et est pensé, il ne peut être exprimé. Car les choses ne sont pas ce qu'on exprime; elles ne sont pas les sons qui frappent l'oreille. Celui qui entend ne peut penser la même chose que celui qui parle, ou même que tel autre qui entend, parce qu'il est impossible que la même chose soit de la même manière dans des individus différents.

même temps, il paraît vouloir détruire toute affirmation d'existence, quelle qu'elle soit, à quelque objet qu'elle s'applique. Toute pensée est savoir, disait Protagoras; aucune pensée n'est savoir, dit Gorgias. Propositions équivalentes : Si toute pensée est savoir, le savoir se confond avec l'apparence ; si nulle pensée n'est savoir, il ne reste encore que des apparences. Aussi Platon prête-t-il justement à Gorgias cette doctrine. « Laissons, dit-il dans le *Phè-*
« *dre*, dormir Gorgias, qui considère à la place du
« *vrai* le *vraisemblable*, comme devant être préféré
« (πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα ὡς τιμητέα μᾶλλον[1]). » Le vrai, en effet, est l'objet de la philosophie; le vraisemblable, l'apparent, est l'objet de la rhétorique.

Le sophiste ionien et le sophiste italique, partis des extrémités opposées, se rencontraient dans la doctrine de l'universelle relativité, et niaient également la science pour y substituer l'apparence. N'est-ce pas là une communauté de doctrines assez frappante pour motiver le nom commun de *sophistes?* N'est-ce pas là aussi un contraste évident avec la philosophie de Socrate? S'il est une chose en laquelle Socrate ait foi, c'est précisément la science; s'il est une chose qu'il dédaigne, c'est l'opinion, c'est l'apparence et l'art de la produire par les discours; comment faire de lui « le plus illustre représentant des sophistes »?

Est-ce à dire que toutes les paroles des sophistes fussent autant de *sophismes* et de misérables argu-

[1] *Phædr.*, 267.

ties? — Non assurément. Un grand nombre d'entre eux pensaient et parlaient conformément à l'opinion générale et d'après les lois de la logique ordinaire, sauf à faire leurs réserves, implicites ou explicites, sur le fond des choses. Mais il est certain que l'habitude d'employer la rhétorique ou la dialectique à tout soutenir, suivant l'occasion, devait engendrer toutes sortes de sophismes. On connaît la subtilité grecque, même chez les philosophes les plus sérieux; que ne devait pas être cette subtilité chez les hommes portés au scepticisme! L'école de Mégare, si sérieuse d'abord, dégénéra en école *éristique;* les sophistes proprement dits durent aller bien plus loin encore. L'*Euthydème* de Platon n'est donc pas aussi invraisemblable qu'on le prétend. Platon n'a pas voulu représenter dans ce dialogue *tous* les sophistes; mais ceux qu'il met en scène ont dû exister. L'*Euthydème* n'a d'autre but que d'établir un contraste entre la discussion socratique, si sincère et si raisonnable, et les puériles disputes de quelques mauvais élèves des sophistes. Euthydème affirme, comme Protagoras, que chacun sait tout et toujours[1], que, par conséquent, personne ne peut croire une fausseté[2], ni contredire qui que ce soit; il admet, avec Gorgias, que personne ne peut rien apprendre, ni le sage parce qu'il sait déjà, ni le fou parce qu'il est fou[3].

En résumé, que trouvons-nous chez les sophistes,

[1] *Euth.*, 293 et s.
[2] Voy. p. 283, 285.
[3] Voy. p. 275 et s.

relativement à la métaphysique? — Indifférence, doute ou négations. Restent les doctrines morales et politiques.

III. Grote fait remarquer avec raison qu'on a beaucoup exagéré la corruption des sophistes[1], et que Platon ne les représente point comme enseignant, en termes exprès, des doctrines immorales et honteuses. Platon ne prête rien de tel à Protagoras, à Prodicus, à Hippias, à Gorgias lui-même. Il fait voir que les sophistes enseignaient la vertu sans en connaître la théorie, qu'ils avaient sur ce sujet des *opinions* et non la *science*; qu'ils se contentaient le plus souvent des maximes ou des préjugés vulgaires. S'ils sont vertueux, eux et leurs disciples, c'est par bonne fortune : ils ont l'εὐτυχία, et non l'εὐπραξία. Ces prétendus sages ressemblent sous ce rapport aux poëtes, aux devins, aux politiques, qui rencontrent par aventure le beau, le vrai, le bien, et qui sont exposés aussi à rencontrer le laid, le faux ou le mal. Protagoras, dans le dialogue qui porte son nom, prononce un discours éloquent sur la vertu et montre qu'aucun homme n'est propre à faire partie de la société s'il n'a dans son âme la *justice* (δικὴ) et l'*honneur* (αἰδῶς). Seulement, il est si étranger à la dialectique que Socrate finit par lui faire placer le bien dans le plaisir et le mal dans la douleur. Protagoras, en effet, manquant de principes absolus et rapportant toutes choses à la sensa-

[1] Voy. par ex. Ast, *Ueber Platon Leben und Schriften*, p. 70, 71.

tion, était incapable de réfuter la morale du plaisir; c'était même la seule morale conséquente à sa métaphysique. C'est ce que Platon veut donner à entendre. Dans le même dialogue, Hippias déclare qu'il regarde tous les assistants comme des alliés et des concitoyens selon la nature, si ce n'est pas selon la loi. Dans le premier et dans le deuxième *Hippias*, Platon n'exprime aucune accusation d'immoralité ; il se moque seulement de la sotte vanité du sophiste, et le montre incapable de définir le beau, ou de répondre aux arguments de Socrate sur le mensonge. Socrate parle toujours de Prodicus avec un certain respect mêlé d'ironie. Quant à Gorgias, Socrate montre que son art produit la *croyance* et non la *science*, que la rhétorique est un empirisme (ἐμπειρία) qui a pour but de flatter le peuple sans l'instruire, et qui peut servir d'instrument à l'ambition.

Dans Xénophon, Socrate raconte avec éloges le bel apologue de Prodicus sur le choix d'Hercule. Il s'entretient avec Hippias sur la nature de la loi; mais s'il reproche au sophiste *de ne pas dire toujours les mêmes choses sur les mêmes sujets*, il ne l'accuse du moins d'aucune corruption.

Malgré cela, on ne peut nier les germes d'immoralité que contenait la doctrine des sophistes. Tout étant relatif, le bien et le mal perdent leur caractère d'absolue opposition. Au lieu d'avoir son origine dans la nature essentielle des choses, que recherche la dialectique, la distinction du bien et du

mal repose uniquement sur la coutume et la loi : τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νομῷ[1]. Socrate, on le sait, détruisait cette opposition de la loi et de la nature par sa doctrine des lois naturelles ou non écrites.

La politique qui dérivait logiquement de la morale des sophistes et des rhéteurs, c'était la politique de la force. Voilà ce que Platon a voulu montrer dans le *Gorgias* et dans la *République* par l'exemple de Calliclès et de Thrasymaque. Que cette politique ait été ouvertement enseignée et soutenue, cela n'est pas certain. Dans le *Gorgias*, Socrate dit à Calliclès : « Tu exposes franchement ce que d'autres pensent, mais n'osent exprimer. » Et Calliclès n'est point un sophiste de profession, mais un citoyen d'Athènes fort occupé de politique. Les doctrines de Calliclès n'en sont pas moins le fruit naturel du scepticisme ou du sensualisme familiers aux sophistes.

Il ne faut donc exagérer ni la moralité des sophistes, comme l'a fait Grote, ni leur immoralité, comme l'ont fait Ritter, Brandis, Zeller et Cousin. Ces sophistes n'avaient pas besoin d'enseigner ouvertement le vice pour rencontrer l'opposition de Socrate. Le seul fait de fonder la vertu sur l'*opinion* ou sur la *coutume* au lieu de la faire reposer sur la science, suffisait pour motiver les critiques et l'ironie du philosophe.

[1] *Gorg.*, 482, s. *Leg.*, x, 489. *Théét.*, 167.

C'est ce que montre, on s'en souvient, le *Second Hippias*. La science n'est qu'un *mensonge* lorsqu'elle est en contradiction, soit avec les paroles, soit avec les actes, et cette contradiction est toujours possible tant qu'on ne possède pas la seule vraie science, celle du bien, mais seulement des sciences secondaires, ou des opinions susceptibles d'un bon ou d'un mauvais usage. Tels sont les sophistes : leur science est ambiguë et double ; s'ils disent la vérité, ils sont tout aussi aptes à dire le faux ; s'ils font le bien, ils sont tout aussi aptes à faire le mal ; ils sont donc capables de mentir en paroles et en actions, parce qu'ils ne connaissent point scientifiquement la meilleure manière de parler et d'agir, qui est unique. Socrate, au contraire, ne parle que selon sa pensée, et n'agit que selon sa pensée et sa parole, λόγῳ καὶ ἔργῳ ; sa dialectique embrasse ces trois choses dans l'indivisible unité de la vraie science identique à la vertu : la science du bien.

En résumé, sans former une secte proprement dite, comme les écoles philosophiques, les sophistes formaient une classe de *professeurs payés* qui s'attachaient surtout à développer le talent de la parole.

Ils avaient une méthode d'enseignement, des principes et des doctrines analogues.

A leur méthode d'enseignement *ex professo*, Socrate oppose sa méthode d'accouchement ; il remplace l'utilité trop positive, que les sophistes avaient surtout en vue, par l'utilité morale ; et les rapports pu-

rement intellectuels entre le maître et le disciple, par les rapports d'affection mutuelle entre amis.

A la négation des principes absolus et du savoir rationnel, au scepticisme ou au sensualisme des sophistes, Socrate oppose sa foi dans la science et dans la raison.

A la morale de simple *opinion* ou de simple *coutume*, morale toute relative, toute variable, et qui, ne se rendant pas compte d'elle-même, donne accès à l'erreur ou au vice, Socrate oppose la morale scientifique et rationnelle, seule certaine et immuable.

A la politique de la force ou de l'adresse, qui se sert de l'éloquence comme d'une arme ou d'un artifice, Socrate oppose la politique de la raison et de la science, qui éclaire et ne flatte pas, persuade et ne tyrannise pas.

Socrate est donc véritablement l'adversaire des sophistes, et non leur représentant. Dans les *Mémorables*, nous savons qu'il va jusqu'à traiter les sophistes de prostitués ; et dans les dialogues de Platon, il oppose à leur cupidité son désintéressement, à leur vanité son ironie, à leur rhétorique pompeuse sa conversation familière, à leur dialectique de mauvaise foi la sincérité de son argumentation. Qu'on fasse la part de l'hyperbole platonicienne, les sophistes n'en formeront pas moins un contraste évident avec Socrate.

Mais, quelque paradoxale que semble d'abord

cette vérité, Socrate devait être confondu par le peuple avec les sophistes, précisément parce qu'il était leur adversaire.

Le peuple voyait deux lutteurs aux prises, munis d'armes à peu près semblables, quoique avec des intentions bien différentes ; qu'importait l'intention, chose invisible ? Ce qui était visible, c'était la joute oratoire avec ses péripéties. Le peuple exprimait ce qu'il voyait en disant : — Ce sont deux sophistes qui font assaut d'éloquence ; — et Socrate recevait ainsi le même nom que son adversaire.

Est-ce le peuple qui eût pu distinguer entre la discussion sérieuse et la discussion éristique ; entre la vertu d'opinion et la vertu de raison, entre la bonne fortune et le bonheur véritable ; entre la politique des lois non écrites et la politique des lois écrites ? Le peuple, de nos jours, ferait-il de telles distinctions ? Les hommes instruits les font-ils, même ceux qui ont lu Platon ? Ne venons-nous pas de voir un critique illustre, Grote, qui confond lui-même Socrate avec ses adversaires et n'aperçoit entre les deux partis aucune opposition marquante[1] ? Si une pareille opinion peut se produire, non sans arguments spécieux, vingt siècles après la mort de Socrate, qu'était-ce donc à l'époque même de Socrate et dans le peuple d'Athènes ?

[1] Un autre critique, Forchammer (*les Athéniens et Socrate*, ou *conduite légitime contre une révolution*), rabaisse Socrate au niveau des sophistes, et déclare qu'il fut condamné justement comme hérétique, traître et corrupteur de la jeunesse.

Il y a plus : quand Socrate était aux prises avec un adversaire, le plus sophiste des deux devait paraître Socrate lui-même. La raison en est simple. Socrate frondait plus que tout autre les *opinions* et les préjugés reçus ; il ne pensait rien comme *tout le monde*, il ne faisait rien comme *tout le monde*. Sa dialectique était aussi bizarre que sa manière de vivre. Il critiquait toutes choses ; il parlait de toutes choses avec un mélange d'ironie et de sérieux ; on ne savait jamais le fond de sa pensée. C'était, comme dit Platon, un effronté railleur. Socrate affectait l'ignorance et la modestie ; mais on devinait assez qu'il se croyait plus sage que les autres. Et comment cette sagesse se traduisait-elle? Par des théories étranges : que personne n'est mauvais volontairement, que la science est identique à la vertu, que celui qui sait commander est le seul chef véritable, qu'il est ridicule de tirer au sort les magistrats, etc. Ajoutez le *signe démonique* et mille autres *nouveautés*. En outre, Socrate se servait contre les sophistes de leurs propres armes ; il était réellement, dans bien des circonstances, un sophiste armé pour la bonne cause, un satyre déguisant un dieu. Le peuple voyait le satyre et ne voyait pas le dieu. Si ce personnage excentrique ne s'était pas attiré, de la part des Athéniens, un mélange de moqueries et de respect, de défiance et de confiance, ce serait chose inexplicable.

C'est surtout lorsque Socrate était encore jeune, qu'il dut sembler suspect à ses contemporains. A

cette époque, comme il le raconte lui-même dans le *Phédon*, il avait une curiosité universelle et une ardeur infatigable. Il méditait ou interrogeait les autres sur toutes choses, et appliquait à tous les problèmes sa méthode de définition, de division par genres et d'induction. La physique et l'astronomie n'étaient pas exclues de ses recherches et de ses entretiens. Comment donc aurait-on pu le distinguer de ces philosophes ou sophistes (c'était tout un aux yeux du peuple) qui recherchaient ce qui se passe dans le ciel ou sous la terre, et dont l'orthodoxie était à bon droit suspectée?

Aussi, lorsque Aristophane voulut ridiculiser les philosophes, les sophistes, les rhéteurs, tous les remueurs d'idées ou de phrases (le peuple ne distinguait pas), tous les propagateurs de doctrines nouvelles en fait de religion, d'éducation et de politique, Socrate se présenta à lui comme le plus connu des Athéniens, le plus bizarre dans ses mœurs et dans son langage, le plus hardi, le plus éloquent, et en même temps le plus comique des novateurs. En entendant Socrate, Aristophane dut se dire : Le bon type de comédie ! le beau masque de sophiste ! Peut-être Aristophane eut-il à subir, en sa qualité de poëte, l'ironie de Socrate; peut-être fut-il mis à l'épreuve de la *maïeutique* comme tant d'autres, et conserva-t-il un mauvais souvenir de son accouchement laborieux. Ridiculisé par Socrate, il trouva tout naturel de le ridiculiser à son tour. Aux attaques contre les poëtes, il répondit par une attaque contre

les philosophes, qu'il appela, suivant l'habitude, des sophistes.

C'est aussi en qualité de sophiste que Socrate fut accusé vingt ans plus tard par Mélitus, Anytus et Lycon.

D'après Élien[1], cette accusation aurait été une vengeance des sophistes eux-mêmes, et beaucoup d'auteurs modernes ont reproduit cette étrange opinion. Mais les sophistes avaient alors très-peu de crédit dans Athènes, puisqu'ils n'avaient pu empêcher la condamnation de plusieurs des plus célèbres d'entre eux. Suidas dit que Prodicus but la ciguë; mais, comme il est le seul qui parle de ce fait, négligeons-le. Protagoras, surnommé *Logos* à cause de son talent oratoire, fut banni, et son livre fut brûlé publiquement à Athènes, par l'ordre du tribunal des Quatre-Cents, neuf ans avant la condamnation de Socrate, dans le temps même où des sophistes auraient dû trouver le plus de faveur et où Antiphon donnait ses conseils à Pisandre[2]. Enfin Anytus, qu'on suppose avoir agi à l'instigation des sophistes, était leur ennemi avant d'être celui de Socrate, comme le prouve le *Ménon*.

Ce n'est donc pas par les amis des sophistes, mais par leurs ennemis, que Socrate fut accusé. Les Athéniens eux-mêmes regardaient Socrate comme un sophiste. Ce fut, dit Xénophon, pour mortifier Socrate que, parmi les lois des Trente, Critias en

[1] *Hist.*, II, 13 et s.
[2] Voir Fréret, *Mém. de l'Ac. des Insc.*

inséra une qui défendait d'enseigner l'éloquence aux jeunes gens. Cet usage de traiter Socrate de sophiste subsista encore longtemps dans Athènes après la mort de ce philosophe. L'orateur Eschine, dans un plaidoyer prononcé cinquante ans environ après cet événement, dit aux Athéniens qu'ils ont fait mourir le sophiste Socrate.

CHAPITRE II

SOCRATE ET ARISTOPHANE

Socrate avait quarante-cinq ans environ. Il était peu populaire à Athènes : le peuple lui reprochait de ne paraître presque jamais dans l'assemblée, de ne prendre part à aucune intrigue et de condamner ouvertement certains défauts de la démocratie athénienne. Quant au parti aristocratique, il accusait le philosophe d'attaquer le culte public dont l'existence était liée à celle de l'État. Aristophane appartenait à ce dernier parti et défendait à sa manière les anciennes lois ou les anciennes traditions.

Les poëtes dramatiques étaient alors, comme on sait, des fonctionnaires publics, dispensés du service militaire et recevant un salaire considérable. Ils étaient plutôt conservateurs que novateurs. Dans un État sans armée permanente et dont les neuf chefs étaient élus chaque année, la tranquillité n'avait pour appui que le respect des lois établies. Mais

les législations n'obtiennent quelque puissance morale que par la durée, et à Athènes la mobilité était excessive. Chacun pouvait demander l'abrogation des lois anciennes et en proposer de nouvelles. L'État cherchait naturellement à maintenir la moralité publique dans le *statu quo*. Les comédies d'opposition ouverte n'eussent pas été assez libres : de graves difficultés auraient entravé la représentation ; le prix leur aurait été systématiquement refusé, et des peines sévères auraient parfois réprimé leur périlleuse gaieté. D'ailleurs, ces attaques par derrière n'eussent pas suffi aux ardentes convictions. Le droit d'initiative appartenait à tous les citoyens, et il était loisible aux novateurs de donner à leurs opinions une forme plus sérieuse et plus efficace. Pour le parti conservateur, au contraire, la comédie était une arme défensive, admirablement appropriée à sa position et à ses intérêts.

Mais ce parti conservateur se montra le plus souvent rétrograde. La comédie fit la guerre à la littérature et à l'éloquence, au nom de ces bons vieux temps d'ignorance « où un marin athénien ne savait que demander un gâteau d'orge et crier : ho! ho! (ῥυππαπαί)[1] » ; elle représenta la turpitude morale comme la conséquence du progrès intellectuel de l'époque, et exerça parfois, dit Grote, une influence funeste et dégradante sur l'esprit athénien.

Les critiques allemands, surtout Bergk[2], Mei-

[1] Arist., *Ran.*, 1067.
[2] *De reliq. com. antiq.*, 1, 10, 20, 233, etc.

neke[1], Ranke[2] et Westermann[3], nous présentent les poëtes comiques comme des hommes d'une moralité élevée, d'un patriotisme austère et éclairé, déguisant une philosophie politique à longue portée sous le voile de la satire, et juges compétents des mérites ou des démérites de leurs contemporains. « Il est impossible, dit avec raison Grote, de se faire une idée plus fausse de l'ancienne comédie[4]. » Aristophane, en particulier, n'est ni un témoin fidèle ni un critique sincère, et la comédie des *Nuées* en est une preuve assez éclatante.

S'il était un Athénien qui ne crût pas aux dieux de la Grèce, c'était assurément Aristophane lui-même. On sait avec quelle familiarité il traite les dieux et les tourne en ridicule. Ce ridicule ne tirait pas à conséquence auprès du peuple, qui n'y voyait que de simples plaisanteries n'excluant pas la foi. C'est ainsi qu'au moyen âge on tolérait des parodies de la *Passion* sur le théâtre; de nos jours la caricature s'applique, sinon aux choses divines, du moins aux événements et aux personnages politiques, et il est admis qu'une caricature doit être prise du bon côté. C'est ainsi qu'on prenait les *charges* d'Aristophane. Mais Aristophane était trop éclairé pour ne pas être incrédule, et s'il soutenait la religion, c'était par raison d'État. La raison d'État

[1] *Hist. comic. gr.*, 39, 50, 165.
[2] *Vita Aristoph.*, 241 et s.
[3] *Geschichte der Beredsamkeit in Griechenland und Rom.*, s. 36.
[4] Voy. p. 149.

fut aussi ce qui excusa à ses yeux la diffamation de Socrate : le philosophe fut immolé à un parti politique.

Pourtant Socrate lui-même semblait être favorable à l'aristocratie, comme Aristophane. Mais Socrate voulait l'aristocratie de la science; Aristophane, celle des grands hommes politiques, des poëtes et des théologiens. Aristophane, en effet, se rattachait à cette série de poëtes qui avaient fondé et consacré la religion mythologique de la Grèce. L'analogie des idées entre les deux adversaires n'était donc qu'apparente, et leur opposition, même en politique, était réelle.

Aristophane représente la maison de Socrate comme remplie de disciples adonnés à tous les genres d'études. « Pourquoi ceux-ci regardent-ils la terre? demande Strepsiade. — Ils cherchent ce qui est dessous[1]. » D'autres apprennent l'astronomie, la géométrie, la géographie. C'étaient les sciences dont s'occupaient les sophistes. Les compagnons de Socrate se livraient, en effet, à des études très-diverses, et Platon nous montre Socrate s'entretenant de géométrie avec Théodore ou de physique avec Timée. Tout en blâmant les études trop spéciales, Socrate laissait chacun de ses compagnons suivre la voie qu'il préférait. Nous avons vu que lui-même, pendant sa jeunesse, s'occupa de phy-

[1] Vers 187

sique et d'astronomie. La scène d'Aristophane n'avait donc rien d'invraisemblable.

Après avoir tourné en ridicule la variété des objets auxquels Socrate applique sa méthode et l'universelle curiosité de ses disciples, le poëte livre à la risée du peuple l'obscurité et la subtilité de la dialectique. La pensée de Socrate est obscure et insaisissable comme les nuées. « Je ne pourrais pas bien « examiner les choses célestes, si je ne suspendais « pas en haut ma méditation et si je ne mêlais pas « à l'air subtil la subtilité de ma pensée[1]... — « Souverain maître, air immense qui enveloppes « la terre de toutes parts, lumineux éther, et « vous, vénérables déesses, nuées, mères de la « foudre et du tonnerre, levez-vous, ô reines su- « blimes, et apparaissez au philosophe. » Strepsiade répond par de grossières plaisanteries. « Ne plaisante pas, lui dit Socrate, et ne fais pas « ce que font ces *misérables poëtes comiques* (τρυγο- « δαίμονες)[2]. » Par ces expressions, Aristophane montre que sa comédie n'est qu'une réplique à l'ironie de Socrate.

En même temps que la tendance au *général*, qui fait que Socrate se perd dans les nues, Aristophane nous montre sa manie des divisions et des subdivisions, qui le fait descendre aux plus infimes détails. « En entendant la voix des Nuées, » dit Strepsiade, « mon âme voltige déjà ; elle veut

[1] V. 227.
[2] V. 270.

« subtiliser (λεπτολογεῖν), elle veut bavarder sur de « la fumée; elle veut, en piquant une pensée avec « une autre pensée plus petite, contredire tout « ce qu'on lui dira[1]. » Γνωμίδιον, *sententiuncula*, désigne cette minutie d'analyse si familière à Socrate. Ses paroles, d'une exactitude rigoureuse, sont comme des *copeaux de bois*, comme une *poussière* (λόγων ἀκριβῶν σχινδαλάμους[2], παιπάλη[3]). Les plus menus objets sont soumis à cette analyse : Combien de fois une puce saute-t-elle la longueur de ses propres pattes? Comment se produit le bourdonnement du cousin? etc., questions qui ne sembleraient pas aujourd'hui si ridicules[4]. Les mots, eux aussi, sont examinés avec soin, et Socrate en recherche les étymologies[5]. Il avait été, d'ailleurs, à l'école de Prodicus. « Salut, prêtre des subtiles « niaiseries, lui disent les Nuées; dis-nous ce que « tu veux, car nous n'écouterions pas aisément un « autre sophiste scrutateur du ciel, excepté Pro- « dicus; ce dernier, à cause de sa science et de « son génie; et toi, parce que tu t'avances superbe, « roulant des yeux çà et là, sans souliers, suppor- « tant mille maux et prenant en notre honneur

[1] V. 321.
[2] V. 130.
[3] V. 261.
[4] On a fait récemment des recherches sur la force musculaire des insectes, et sur le rapport de leur force ou de leur vitesse avec leur grosseur. On a mesuré le saut des sauterelles et des puces elles-mêmes.
[5] Voy. une allusion à ce sujet, v. 394 : Ταῦτ' ἄρα καὶ τὠνόματ' ἀλλήλοιν, βροντὴ καὶ πορδή, ὁμοίω. Autres allusions, v. 660 et s.

« un visage grave[1]. » Tel est le contraste établi par le poëte entre les prétentions du philosophe et la futilité de sa méthode ou de ses études.

Appliquez cette subtile analyse aux choses religieuses, et les dieux de l'État seront bientôt réduits en poussière. « Je jure par les dieux, dit Strepsiade. « — Par quels dieux? répond Socrate. Sache d'a« bord que les dieux ne sont plus en usage chez « nous. — Par quoi donc jurez-vous[2]? » On sait que Socrate jurait *par le chien*, et non par les dieux. Aristophane traduit cette abstention respectueuse en incrédulité. « Les Nuées, voilà les seules divi« nités qu'il y ait au monde; tout le reste n'est que « niaiserie. — Mais Jupiter Olympien n'est-il pas « dieu aussi? — Quel Jupiter? Tu te moques. Il n'y « a pas de Jupiter... Promets-moi de ne recon« naître désormais d'autres dieux que les nôtres : « le chaos, les nuées et la langue, voilà nos trois « dieux[3]. »

Qu'est-ce alors que la foudre de Jupiter? Une flamme et un bruit produits par le frottement des nuages; rien de surnaturel. « Mais Jupiter, dit « Strepsiade, lance pourtant sa foudre sur les « parjures. — Idiot, qui sens l'époque de Saturne, « nourri des contes de vieille femme, si Jupiter « brûle les parjures, comment ne brûle-t-il pas « Simon, Cléonyme, Théorus? Car ce sont là des

[1] V. 366.
[2] V. 246.
[3] V. 365.

« parjures. Mais quoi ! il foudroie son propre tem-
« ple, et Sunium, le promontoire de l'Attique, et le
« sommet des chênes ? Pourquoi ? Un chêne ne se
« parjure pas[1]. » Ainsi s'évanouit le surnaturel, et avec lui la peur des dieux. Dès lors les parjures seront tranquilles. Plus de religion, plus de morale.

Tous ces raisonnements d'Aristophane, ne les avons-nous pas entendus même de nos jours? Que de politiques incrédules qui disent cependant : — Respectons la croyance au diable et à l'enfer; car, sans cette croyance, que deviendrait la moralité de la populace ? L'incrédulité est bonne pour nous, qui formons l'aristocratie des sages; mais laissons au peuple sa religion. — Ainsi pensait Aristophane.

Il y a dans les *Nuées* une scène hardie où le poëte laisse voir toute la profondeur de son mépris pour ce peuple qu'il amuse de ses sarcasmes. Le juste et l'injuste sont personnifiés et représentent la bonne et la mauvaise cause, la bonne et la mauvaise éducation, qui se disputent la jeunesse athénienne. Le Juste rappelle l'éducation antique, qui apprenait au jeune homme à haïr les procès, à rougir des choses déshonnêtes, à se lever devant les vieillards, à ne donner aucun chagrin à ses parents et à ne rien faire de honteux. L'Injuste traite ces maximes de vieilleries et défend le système moderne, qui laisse

[1] V. 400.

à la jeunesse la liberté de ses passions et de ses caprices. Il lui recommande de parler à tort et à travers, et de se défier de la modestie, qui n'a jamais profité à personne. Il promet surtout à ses disciples de les armer d'une logique irrésistible avec laquelle ils pourront *faire triompher la mauvaise cause sur la bonne.* « Tu as péché, tu as aimé, tu as fait un viol, « et tu es pris ; te voilà perdu si tu ne sais pas « plaider ta cause. Mais si tu es avec moi, donne-« toi du bon temps, danse, ris, ne rougis de rien. « Es-tu surpris avec la femme d'un autre, démon-« tre au mari que tu n'as point commis d'injus-« tice; puis soumets la cause à Jupiter, car il a, « lui aussi, succombé à l'amour des femmes; toi « qui es mortel, comment aurais-tu plus de force « qu'un dieu[1] ? » Le Juste, à bout d'arguments, en appelle au nombre de ses adhérents et regarde parmi les spectateurs : les infâmes sont en majorité. Alors le Juste, par une honteuse désertion, s'écrie : « Je suis vaincu. O débauchés, au nom des « dieux, recevez mon manteau ; car je passe dans « votre camp[2]. »

Le poëte n'a pas prêté à Socrate lui-même tout ce qu'il place dans la bouche de l'Injuste; il ne l'accuse pas ouvertement de soutenir de semblables doctrines; mais il veut faire entendre que toute éducation faite par des sophistes ou des dialecticiens doit fatalement aboutir à ces tristes résultats. Le bon-

[1] V. 1080.
[2] V. 1100.

homme Strepsiade, une fois en possession de cette arme puissante, la dialectique, en profite pour ne pas payer ses dettes, et démontre à son créancier qu'il ne lui doit rien. Le vieillard est en extase devant les maîtres qui lui en ont tant appris, et il jure de ne plus adorer que les dieux de Socrate, ces dieux qui rendent la vie si facile et si heureuse. Il fait initier son fils Phidippide. Le jeune homme, en peu de temps, fait de tels progrès qu'il finit par battre son père, et il lui prouve qu'il a bien fait de le battre. Strepsiade invoque Jupiter. « Il n'y a plus de Jupiter : un tourbillon l'a remplacé. » D'ailleurs Jupiter a maltraité son père, lui aussi. Strepsiade irrité prend une torche et met le feu à la maison des sophistes. « Mais tu vas nous faire « périr, s'écrient Socrate et ses disciples. — Tant « mieux, dit Strepsiade; ils ont bien des crimes à « expier, principalement leur mépris envers les « dieux. »

Corruption des enfants et irréligion, tels sont donc les deux griefs d'Aristophane. Si Socrate ne conseillait pas aux enfants de battre leur père à coups de bâton, il leur apprenait du moins à les battre dans la discussion. Plus d'un de ses disciples dut se montrer arrogant dans sa famille. En outre, son doute à l'égard des dieux du paganisme semblait favoriser tous les vices. — Voyez les conséquences d'un tel doute et d'une telle éducation, dit Aristophane; Phidippide bat son père et justifie son action, en citant la conduite de Jupiter

envers Saturne. — C'est à cette accusation d'Aristophane que Platon semble avoir voulu répondre dans l'*Euthyphron :* — Voyez, dit-il à son tour, les conséquences auxquelles aboutit une orthodoxie logique et une foi aveugle : le devin Euthyphron accuse son père d'homicide et invoque l'exemple de Jupiter; il croit faire acte de piété.

C'est ainsi que le philosophe novateur et le poëte conservateur se renvoyaient l'un à l'autre une même accusation. C'est la lutte du passé contre l'avenir, du paganisme contre le spiritualisme. Toute morale supérieure à celle de l'époque où elle se produit semble favoriser l'immoralité; tout progrès religieux prend la forme de l'irréligion : adorer le vrai Dieu, c'est être athée. La ciguë, la croix ou le bûcher sont la punition des sages. Que de gens, même de nos jours, ont peur de la vérité et de la lumière !

Par une assimilation perfidement spirituelle à Diagoras de Mélos, condamné à mort, Aristophane appelle Socrate le *Mélien.* Il sème dans le peuple une idée qui devait plus tard grandir et porter ses fruits.

Aristophane a-t-il donc causé la mort de Socrate ? — Directement, non; indirectement, il a contribué au crime. Élien et Diogène de Laërte ont prétendu que c'étaient Mélitus et Anytus qui avaient excité Aristophane contre Socrate. Mais la critique moderne a très-bien prouvé que cette assertion est sans fondement. Socrate n'est mort

qu'en 399; il y a donc un intervalle de vingt-quatre ans entre la représentation des *Nuées* et la condamnation du philosophe. La pièce fut d'ailleurs très-mal accueillie. Les deux poëtes qui disputaient le prix à Aristophane, Cratinus et Amipsias, lui furent préférés; cet échec nous est attesté par Aristophane lui-même [1]. Le poëte retoucha son ouvrage et le rédigea tel qu'il nous est parvenu [2]; mais c'est une question de savoir si cette seconde édition a jamais été représentée [3]. De plus, Aristophane n'est pas le seul poëte qui ait joué Socrate sur le théâtre : Eupolis et Amipsias l'ont attaqué de la même manière comme type des sophistes. Sans doute ils suivirent l'exemple d'Aristophane. Quant à Mélitus, il était encore jeune à l'époque même de l'accusation de Socrate [4]. Comment aurait-il été en état, vingt-quatre ans auparavant, quand il sortait à peine de l'enfance, d'entrer dans une ligue contre Socrate et de soudoyer la verve d'Aristophane? Le récit d'Élien est donc faux et absurde. Diogène de Laërce suppose que ce fut Anytus seul qui paya Aristophane. Mais à cette époque, d'après le témoignage de Platon, il n'avait en-

[1] Fréret, *Mém. de l'ac. des inscr.*, t. XLVII. Cousin, *Trad. de Platon*, VI, 485 et s.

[2] V. 521.

[3] Egger, *De la deuxième édition des Nuées*. — Samuel Petit, *Miscell.*, liv. I, c. VI. — Scolies d'Aristoph. — Élien dit que la pièce fut reçue avec enthousiasme, ce qui prouve que les témoignages de ce compilateur sont sans valeur aucune.

[4] Voy. l'*Euthyphron*.

core rien eu à démêler avec le philosophe, et plusieurs années après il était encore en bonne intelligence avec lui[1]. Enfin Socrate semble s'être réconcilié avec Aristophane lui-même. Platon nous le montre s'entretenant avec lui chez Agathon. Alcibiade cite en plaisantant deux vers des *Nuées*. Peut-être Aristophane avait-il fini par rendre justice à l'excellent caractère de Socrate, et Platon, à son tour, rend justice à la grâce supérieure du génie d'Aristophane.

Dans le *Banquet*, dit V. Cousin, les individus seuls sont en présence et conversent amicalement; dans l'*Apologie*, les causes mêmes sont aux prises, et on peut placer Aristophane très-justement parmi ceux qui ont amené le triste dénoûment qui se prépare. « En effet, comment supposer que les *Nuées* n'aient pas préparé le peuple et le magistrat à voir dans Socrate un citoyen équivoque, un novateur dangereux, digne du sort d'Anaxagore et de Prodicus? Les *Nuées* ne soulevèrent pas l'accusation contre Socrate, mais lui frayèrent la voie. Ce qui avait produit la comédie l'accrédita et, quand le temps fut venu, la convertit en accusation. La seule différence est celle du premier acte d'un drame à son dernier[2]. »

Nous avons vu que les fréquentes discussions de Socrate avec les sophistes et l'analogie des armes

[1] Voy. le *Ménon*. L'époque du dialogue nous est donnée par ce que Socrate dit de la mort de Protagoras.

[2] Notes sur le *Banquet*, p. 491.

employées par les deux partis adverses, firent confondre Socrate avec ceux qu'il attaquait. C'est là, en définitive, la seule part qu'eurent les sophistes dans le procès de Socrate ; et cette part, comme on voit, est tout indirecte.

CHAPITRE III

CAUSES DU PROCÈS DE SOCRATE; LEUR LIAISON AVEC SES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

Le procès de Socrate, tant de fois instruit et apprécié en sens contraires, ne saurait être jugé en dernier ressort que par l'introduction d'un élément jusqu'alors trop négligé : les doctrines philosophiques de Socrate. Si on les oublie, on ne peut pénétrer au cœur de la question.

Puisque l'existence et la conduite d'un homme, aux yeux de Socrate lui-même, sont une vivante dialectique, appliquons-lui sa propre méthode : remontons à l'idée générale qui a dominé toutes ses pensées et tous ses actes, pour redescendre ensuite aux applications spéciales de cette idée et aux conséquences multiples qu'elle devait produire. A prendre ainsi dans son ensemble une intelligence ou une existence, abstraction faite des accidents, il est certain qu'on la verra se résumer dans une notion intelligible, sorte de formule providentielle.

Cette notion, d'ailleurs, ne détruit pas la volonté libre, bien qu'elle ramène l'individu à une *idée* dans le sens de Platon. Ainsi donc, au lieu d'instruire judiciairement le procès de Socrate, instruisons-le *dialectiquement*.

Nous l'avons vu, l'idée-maîtresse de Socrate est celle de la science, qui est pour lui identique au bien. Il croit la science toute-puissante sur les autres comme elle l'est sur lui-même. La vertu morale, l'utilité politique, la beauté artistique, la foi religieuse, il fait tout résider dans la science. Atteindre à la science par la dialectique des pensées et des actes, voilà son unique préoccupation.

Grande idée, mais qui n'est pas encore assez grande; car elle n'est pas vraiment égale au bien en étendue. Ne laisse-t-elle pas en dehors d'elle-même une chose que Socrate a le tort de négliger : le libre arbitre? Par ce qu'elle contient de positif, cette idée a fait la force de Socrate; par ce qu'elle contient de négatif et d'incomplet, elle a fait sa faiblesse. Toute idée bornée ne peut se suffire à elle-même : Socrate et Platon l'ont compris; mais ce que Socrate ne savait pas, c'est que l'idée dont il était le représentant et comme la réalisation visible renfermait en elle-même un germe de destruction : après l'avoir fait vivre, cette idée va causer sa perte.

Socrate absorbe dans l'idée de la science toute la *dialectique*; par là il donne prise sur lui-même aux ennemis des sophistes, avec lesquels on le confond.

Il absorbe dans la même idée toute la *morale*, et

nie le libre arbitre ; par là il donne prise à ceux qui l'accuseront de corrompre la jeunesse.

Il absorbe dans cette idée toute la *politique;* les politiques vont se tourner contre lui.

Il y absorbe aussi la poésie et les arts ; les poëtes se joindront aux politiques pour l'accuser.

Il y absorbe enfin la religion; les théologiens, à leur tour, se lèveront contre le novateur.

Chaque groupe d'ennemis représentera un côté des choses méconnu par Socrate; ou plutôt, c'est toujours le même élément qu'il a négligé et dont l'absence rendra attaquables sa dialectique, sa morale, sa politique, son esthétique, sa religion.

I. La dialectique de Socrate fut la première cause qui lui suscita des ennemis, et cela grâce à l'idéal de la science qu'il s'était formé, à la mission qu'il s'était attribuée et aux procédés logiques qu'il mettait en œuvre.

Écoutons Socrate dans l'*Apologie* de Platon : « Quelqu'un me dira sans doute : — Mais, Socrate, « d'où viennent ces calomnies que l'on a répandues « contre toi ? Car, si tu ne faisais rien de plus ou « autrement que les autres, on n'aurait jamais tant « parlé de toi. Dis-nous donc ce que c'est, afin que « nous ne portions pas un jugement téméraire. — « Rien de plus juste assurément qu'un pareil lan- « gage, et je vais tâcher de vous expliquer ce qui m'a « fait tant de réputation et tant d'ennemis. Écoutez- « moi. Quelques-uns de vous croiront peut-être que

« je ne parle pas sérieusement; mais soyez bien « persuadés que je ne vous dirai que la vérité. En « effet, Athéniens, la réputation que j'ai acquise « vient d'une certaine science qui est en moi. « Quelle est cette science? C'est peut-être une « science purement humaine, et je cours grand « risque de n'être savant que de celle-là... Un jour, « Chéréphon demanda à Delphes s'il y avait au « monde un homme plus savant que moi. La Pythie « lui répondit qu'il n'y en avait aucun... Quand je « sus la réponse de l'oracle, je me dis en moi-même : « Que veut dire le dieu? Car je sais bien qu'il n'y a « en moi aucune science, ni petite ni grande... J'al« lai chez un de nos concitoyens qui passe pour un « des plus sages de la ville, et j'espérais que là, « mieux qu'ailleurs, je pourrais confondre l'oracle « et lui dire : Tu as déclaré que je suis le plus sage « des hommes, et celui-ci est plus sage que moi. « Examinant donc cet homme dont je n'ai que faire « de vous dire le nom, je trouvai qu'il passait pour « sage aux yeux de tout le monde, surtout aux siens, « et qu'il ne l'était point. Après cette découverte, « je m'efforçai de lui faire voir qu'il n'était nulle« ment ce qu'il croyait être, et voilà déjà ce qui me « rendit odieux à cet homme et à tous ses amis, « qui assistaient à notre conversation... De là j'allai « chez un autre, qui passait encore pour plus sage « que le premier : je trouvai la même chose et je me « fis là de nombreux ennemis. Cependant je ne me « rebutai point. Je sentais bien quelles haines j'as-

« semblais sur moi ; j'en étais affligé, effrayé même. « Malgré cela, je crus devoir préférer la voix du « dieu... Ce sont ces recherches, Athéniens, qui ont « excité contre moi tant d'inimitiés dangereuses ; « de là tant de calomnies répandues sur mon « compte, et ma réputation de savant ; car tous ceux « qui m'entendent croient que je sais toutes les « choses sur lesquelles je démasque l'ignorance des « autres. Mais, Athéniens, la vérité est qu'Apollon « seul est sage et qu'il a voulu dire seulement, par « son oracle, que toute la science humaine n'est « pas grand'chose, ou même qu'elle n'est rien[1]. »

Ce passage résume et met en évidence ce que nous avons déjà longuement étudié :

1° L'*idéal* très-élevé que Socrate se forme de la science. C'est chez lui une conception tellement puissante, qu'il lui attribue une origine divine ; il se sent dominé par elle et la regarde comme une sorte de révélation ; l'oracle de Delphes ne lui semble être que l'écho de son oracle intérieur.

2° La *mission* qui se rattache à cette idée de la science. Socrate se sent destiné à découvrir et à montrer aux autres hommes en quoi consiste la vraie sagesse. Nul ne fut plus *philosophe* dans le sens étymologique du mot, et ne développa davantage autour de lui la *philosophie*. Aussi fut-il le chef d'une grande école.

3° La *dialectique*, par laquelle Socrate s'efforce de

[1] *Apol.*, tr. Cousin, 75.

développer en lui et chez les autres les facultés nécessaires à la science. Ces facultés se réduisent pour lui à une seule : la raison. *Scientifique* et *rationnel* ne font qu'un à ses yeux : tant qu'il n'a pas trouvé le côté rationnel des choses, il se regarde comme ignorant; et toute opinion des autres hommes qui ne se ramène pas à la raison, il la convainc par son ironie et par sa maïeutique de n'être au fond que de l'ignorance.

Une dialectique aussi exclusivement rationnelle, aussi difficile à satisfaire, aussi dédaigneuse de tout ce qui n'est que probabilité, opinion, tradition, sentiment instinctif, devait paraître importune, étrange, inintelligible, et parfois même absurde. Tous les procédés qu'elle employait semblaient choquants à la foule.

D'abord, préoccupé par un idéal de la science presque surhumain, Socrate opposait à toute sagesse humaine son ironie. Par là il blessait la conviction des autres et dissimulait la sienne ; double moyen d'exciter la défiance. Que de gens, blessés dans leur orgueil, durent s'indigner contre cet *effronté railleur !* Si encore il eût résolu lui-même les questions qu'il aimait à poser ! mais il ne disait sa pensée que devant ses amis les plus intimes, et, même avec ceux-ci, il procédait par une méthode indirecte d'accouchement. Sa mission, on s'en souvient, était analogue à celle des sages-femmes : ne rien produire et aider les autres à produire. Aussi, soit qu'il réfutât l'erreur, soit qu'il cherchât la vérité,

il se montrait également insaisissable, « *comme la torpille* » qui vous imprime ses secousses et fuit entre vos mains.

L'effet produit par une telle méthode sur un grand nombre d'auditeurs est décrit avec franchise dans un passage du *Clitophon* dont nous avons déjà cité une partie :

« Souvent, Socrate, quand je me suis trouvé avec « toi, j'ai été saisi d'admiration en t'écoutant, et « il m'a semblé que tu parlais mieux que tous les « autres lorsque, gourmandant les hommes comme « un dieu du haut d'une machine de théâtre, tu t'é- « criais : — Où courez-vous, mortels? Ne voyez-vous « pas que vous ne faites rien de ce que vous devriez « faire?... Vous ne songez pas à trouver à vos enfants « des maîtres qui leur enseignent la justice... — « Dans ces discours et tant d'autres, par lesquels tu « nous apprends que la vertu peut être enseignée « [étant identique à la science], et que nous ne de- « vons pas négliger l'étude de nous-mêmes, je n'ai « jamais rien trouvé et sans doute je ne trouverai « jamais rien à reprendre. Je les crois bons pour « nous exciter et très-propres à nous faire sortir du « sommeil où nous sommes engourdis... Mais est-ce « là tout? Ne faut-il pas arriver à la pratique et « mettre la main à l'œuvre? » Opposition du point de vue pratique, préféré par les sophistes, avec le point de vue purement rationnel et scientifique de Socrate. « Pour l'art du pilote, il peut arriver « qu'un homme, sans savoir diriger un vaisseau,

« s'avise de composer un éloge de cet art d'une « manière très-propre à nous y encourager; et « pour les autres arts il en est de même. On pour- « rait t'accuser aussi de ne pas mieux connaître « la justice, malgré tous les éloges que tu lui « donnes. Je ne le pense pas; mais de deux choses « l'une : ou tu ne sais pas ce que je te demande, « ou tu ne veux pas me le communiquer. C'est pour « cela que je crois devoir aller trouver Thrasymaque « ou tout autre qui me satisfasse, à moins que tu ne « mettes fin à tes éternelles exhortations. Si tu me « faisais l'éloge de la gymnastique en m'engageant « à prendre soin de mon corps, après ces exhorta- « tions tu me dirais sans doute quel est mon tem- « pérament et quelle espèce de soins il exige. Fais- « en de même à présent. Suppose que Clitophon « t'accorde qu'il est ridicule de s'occuper de tout le « reste et de négliger l'âme... Maintenant, je t'en « conjure, réponds à ma question, pour que je ne « sois plus forcé, comme je viens de le faire et « comme je l'ai fait avec Lysias, de te louer sur cer- « tains points et de te blâmer sur d'autres. Car je « répéterai toujours que, pour celui qui n'a point « été encore exhorté à la vertu, tu es le plus pré- « cieux des hommes; mais pour celui qui l'est déjà, « tu serais presque un obstacle à ce qu'il parvînt « au véritable but de la vertu, qui est le bonheur « [parce que tu fais de la vie une recherche et une « inquiétude perpétuelles][1]. »

[1] *Clitopho*, p. 407.

Hippias dit également dans les *Mémorables :* « Je « ne te dirai rien, Socrate, que tu ne m'aies donné « ta définition de la justice : car ta coutume est « de te moquer des autres ; d'interroger, d'em- « barrasser tout le monde, sans vouloir jamais « rendre de compte à personne ni dévoiler en rien « ta pensée. — Tu ne sais donc pas, Hippias, que « je ne cesse jamais de montrer ce que je pense « sur la justice ? — En quels termes la définis-tu ? « — Je la définis, sinon en paroles, du moins en « action[1] » (choses identiques pour Socrate, comme on sait : λόγῳ καὶ ἔργῳ).

Quand le jeune Alcibiade, disciple de Socrate, a convaincu Périclès de ne pouvoir définir la loi, Périclès lui répond, on s'en souvient : « Quand nous « étions à ton âge, nous étions forts sur ces diffi- « cultés, nous aimions à subtiliser, à sophistiquer « comme tu fais à présent[2]. »

« Quelques-uns croient, dit Xénophon, d'après ce « que certaines gens écrivent ou disent au sujet de « Socrate, qu'il était très-capable d'exciter (προ- « τρέψασθαι) à la vertu, mais incapable d'y con- « duire[3]. »

La veine négative de Socrate, son ironie et sa laborieuse maïeutique donnaient prise, comme on

[1] *Mém.*, IV, IV, 2.
[2] *Mém.*, I, II, 40-47.
[3] *Mém.*, I, 4. — Ceci semble une allusion au *Clitophon*. Cf. Cicéron, *De oratore*, I, 47, 204, où Socrate parle de cette *excitation* (προτροπή) à la vertu. — Voy. aussi Yxem, *Ueber Platon's Kleitophon*, p. 5-12.

voit, à bien des objections. La principale cause en était dans le rationalisme excessif de Socrate, si difficile à satisfaire, et qui dégénérait parfois en une sorte de logique à outrance. Tout ce qu'on ne pouvait pas lui expliquer rationnellement et logiquement, il le rejetait comme faux ou incertain : par exemple, le libre arbitre. On avait beau invoquer le sens intime ou le sens commun : Socrate ne reconnaissait que ce qu'il pouvait ramener à une définition générale selon les lois de la logique.

A force d'être logicien ou dialecticien, on finit par être bien près du sophiste. Pour un observateur inattentif ou non initié, — comme Clitophon, — Socrate devait offrir plus d'un trait de ressemblance avec les Protagoras et les Gorgias.

Le sophiste aime à contredire et à railler ; Socrate contredit tout le monde et parle de toutes choses avec ironie.

Le sophiste soutient le pour et le contre; Socrate, lui aussi, soutient parfois une thèse opposée à celle qu'il regarde comme vraie; il feint d'accepter vos propres idées et les développe mieux que vous ne le feriez vous-même; puis, tout à coup, il passe dans le camp opposé et réfute ce qu'il vient de dire. Vous croyez toujours tenir son dernier mot; vous ne l'avez jamais.

Le sophiste semble n'avoir aucune conviction arrêtée sur les sujets qu'il traite tantôt dans un sens tantôt dans un autre. Socrate, lui aussi, semble ue rien affirmer et affecte de ne rien savoir.

Le sophiste use et abuse de la déduction et de l'induction ; tantôt il généralise à l'excès, tantôt il divise et subdivise avec subtilité, afin de vous envelopper dans les liens inextricables des procédés logiques. Le raisonnement semble bannir la raison. Socrate, lui aussi, attache une importance extrême à tous les procédés d'analyse et de synthèse qu'exige la science ; il tombe même dans la subtilité logique et dans le sophisme, tantôt à dessein et par ruse de guerre, tantôt sans le vouloir et sans le savoir.

Ainsi l'idée prédominante de la science et de tous les procédés rationnels qu'elle emploie finit par donner à la dialectique de Socrate l'apparence de la sophistique, parfois même plus que l'apparence.

II. Le même défaut se laissait voir dans sa morale, et la dialectique d'action répondait à la dialectique de pensée : par la confusion de la science et de la pratique, Socrate choquait toutes les idées reçues, et cette fois, ce n'était pas un préjugé qu'il battait en brèche, mais une « vérité de sens commun. » Les entretiens où Socrate laisse échapper le plus de sophismes sont précisément ceux qui roulent sur l'identité de la science et de la vertu, et où il méconnaît le libre arbitre. Qu'on se rappelle cette étrange conversation avec Euthydème, dans laquelle Socrate soutient que celui qui trompe sciemment est supérieur à celui qui trompe sans le savoir ! Qu'on se rappelle les subtilités du *Second Hippias* sur le mensonge et sur l'injustice, et ces propositions para-

doxales, que tant de critiques n'ont point voulu attribuer à Socrate. Nous avons interprété et expliqué ces propositions, qu'Aristote prend la peine de réfuter en plusieurs endroits. Loin d'être apocryphe, le *Second Hippias* est un des dialogues les plus importants de Platon : celui qui ne l'aura pas médité et éclairci risque de ne rien comprendre aux vraies doctrines socratiques, et conservera l'idée vulgaire du Socrate ennemi de la métaphysique. On a vu que l'absorption du libre arbitre dans l'intelligence est le point capital de la philosophie de Socrate; c'est la grandeur et en même temps le vice de sa morale. Toutes les fois qu'il aborde ce sujet dans quelque entretien avec les sophistes, les rôles semblent intervertis, et c'est Socrate lui-même qui paraît le plus sophiste de tous. Lisez le *Protagoras* de Platon; n'est-ce pas ici l'illustre professeur d'Abdère qui soutient la cause du sens commun? N'est-ce pas Socrate qui vise au paradoxe? Qu'on se figure l'effet produit sur l'auditoire par des entretiens comme ceux du *Second Hippias* ou du *Protagoras*. Plus d'un honnête Athénien dut concevoir des doutes sur la morale socratique. Plus d'un père dut être irrité en entendant des doctrines aussi étranges dans la bouche de son fils; et en apprenant qu'elles avaient Socrate pour auteur, il put en conclure que Socrate *gâtait l'esprit des jeunes gens*.

Une autre conséquence de la même théorie morale servit à confirmer l'opinion que Socrate gâtait

la jeunesse. Socrate répétait sans cesse que le plus savant est aussi le meilleur, le plus puissant, le plus digne de commander, quel que soit son âge ou sa position ou sa naissance. Les jeunes gens qui s'instruisaient auprès de lui devaient être portés à se croire meilleurs que leurs pères ou leurs parents, parce qu'ils en savaient plus qu'eux. De là l'accusation mentionnée dans les *Mémorables :* « Socrate enseignait aux enfants à insulter leurs parents (προπηλακίζειν), en leur persuadant qu'il les rendait « plus savants que leurs pères ; il leur disait souvent que la loi permet de lier son père quand on « peut le convaincre de folie, se fondant en cela sur « cette raison que l'ignorant peut être à bon droit « enchaîné par le savant. — Accusation fausse ; car « Socrate croyait au contraire que le savant qui « enchaînerait l'ignorant mériterait d'être enchaîné « lui-même par le premier qui en saurait plus que « lui... Socrate, poursuit l'accusateur, enseignait à « mépriser non-seulement son père, mais encore « ses autres parents, en disant que, dans le cas de « maladie ou de procès, on trouve des secours non « dans ses parents, mais dans les médecins et les « avocats : il soutenait encore que les amis n'ont « qu'une stérile bienveillance s'ils ne sont pas capables de se rendre utiles ; que personne enfin ne « mérite nos hommages, sinon ceux qui *savent* ce « qu'il faut (εἰδότας τὰ δέοντα) et qui sont capables de « l'enseigner. Et comme il persuadait à cette jeunesse que lui-même était très-savant et le plus

« capable de former des savants, elle croyait que « tous les autres n'étaient rien, comparés à lui. — « J'avoue qu'en parlant des pères, des parents, « des amis, il employait les expressions qu'on lui « reproche[1]. »

Voilà des textes assez précis qui montrent le vrai sens du mot : *corrompre* la jeunesse. Comme on le voit, c'est toujours la même confusion de la science et de la vertu qui rend Socrate vulnérable. Nous ne faisons pas une hypothèse en prétendant que la théorie de la science est l'origine des principales accusations portées contre lui ; nous nous appuyons sur des témoignages formels. Platon fait dire aussi à Socrate : « Beaucoup de jeunes gens « qui ont du loisir et qui appartiennent à de riches « familles s'attachent à moi, et prennent grand « plaisir à voir de quelle manière j'éprouve les « hommes ; eux-mêmes ensuite tâchent de m'imiter « et se mettent à éprouver ceux qu'ils rencontrent ; « et je ne doute pas qu'ils ne trouvent une abon- « dante moisson. Tous ceux qu'ils convainquent « ainsi d'ignorance s'en prennent à moi et non pas « à eux, et vont disant qu'*il y a un certain Socrate* « *qui est une vraie peste pour les jeunes gens*[2]. » Certes les pères et les vieillards devaient être fort irrités de se voir réfutés par des jeunes gens, et il est à craindre que ces derniers n'aient fort souvent dépassé les limites de la déférence. De plus, le jeune homme

[1] *Mém.*, I, I.
[2] *Apologie*, tr. Cousin, 76.

vainqueur dans la discussion en concluait qu'il était meilleur dans l'action ; nouvelle cause de scandale. Que de professeurs, même de nos jours, se sont attirés les « *plaintes des familles*, » parce qu'ils avaient remué trop d'idées dans la tête des enfants! Que serait-ce s'ils ajoutaient à ce grief la négation du libre arbitre et plus d'une opinion suspecte en religion et en politique! Si Socrate vivait parmi nous, si l'Université française avait l'honneur de le compter parmi ses professeurs de philosophie, il se ferait sans doute beaucoup d'ennemis : on ne le mettrait pas à mort, mais on lui enlèverait sa chaire et on fermerait son cours. Le meilleur des ministres de l'instruction publique se conduirait comme Anytus et Mélitus, *mutatis mutandis*, et n'en aurait pas moins la conscience tranquille. Qu'on déclame maintenant contre le despotisme et l'intolérance de la démagogie athénienne! Avons-nous lieu d'être si fiers de nous-mêmes?

La *Cyropédie* de Xénophon contient une anecdote intéressante, qui explique ce qu'un père voulait dire en accusant les sophistes de *corrompre son fils*, ainsi que l'extrême vengeance qu'il se croyait autorisé à en tirer. Cyrus demande à Tigrane : « Qu'est devenu « cet homme, le sophiste, qui avait coutume d'être « toujours dans ta compagnie, et auquel tu étais si « attaché? — Mon père l'a mis à mort. — Pour « quelle offense? — Il affirmait qu'il me corrompait, « bien que cet homme eût un caractère si admi- « rable que, même au moment où il mourait, il

« m'appela et me dit : N'en veuille pas à ton père « s'il me tue, car il ne le fait pas avec mauvaise « intention, *mais par ignorance; et les fautes com-* « *mises par ignorance doivent être regardées comme* « *involontaires.* — Hélas! pauvre homme! s'écria « Cyrus. — Le père lui-même parla alors ainsi : — « Cyrus, tu sais qu'un mari met à mort un homme « qu'il trouve en compagnie de sa femme. Ce n'est « pas qu'il corrompe son intelligence, mais c'est qu'il « enlève son affection à son mari, et en conséquence « ce dernier le traite comme un ennemi. *C'est pré-* « *cisément ainsi que je haïssais ce sophiste, parce qu'il* « *faisait que mon fils l'admirait plus que moi.* — Par « les dieux, répliqua Cyrus, tu as fait une faute « purement humaine. Pardonne à ton père, Ti- « grane[1]. »

Ce passage semble être une allusion au sort de Socrate. La comparaison de la jalousie maritale et de la jalousie paternelle est ingénieuse et exacte. Le père de Tigrane semble n'être autre qu'Anytus lui-même. En effet, d'après l'*Apologie* de Xénophon[2], le fils d'Anytus avait paru s'intéresser beaucoup aux entretiens de Socrate; et ce dernier, observant dans ce jeune homme une grande ardeur et des aptitudes intellectuelles, voulut dissuader son père de l'élever pour son commerce de marchand de cuirs. Anytus, mécontent, rappela son fils auprès de lui et se chargea lui-même de son éducation, dans laquelle il

[1] *Cyr.*, III, I, 14, 38, 40. Cf. V, 5, 28.
[2] *Apol.*, 29, 30.

réussit fort mal. C'était là le premier grief d'Anytus contre Socrate.

Comme on le voit, l'accusation de corrompre les jeunes gens n'a point trait aux mœurs, mais à l'esprit. Socrate est à l'abri des reproches honteux que s'attirèrent beaucoup de ses concitoyens. Il ne faudrait pas croire cependant que ses idées sur l'amour soient demeurées entièrement étrangères à l'accusation. Socrate se donnait lui-même comme un séducteur toujours à la piste des jeunes gens. Mais il s'agit là d'une séduction intellectuelle et non physique; c'est à la Vénus Uranie, non à la Vénus populaire, que Socrate prétend sacrifier. Il n'en excitait pas moins chez beaucoup de pères cette sorte de jalousie dont parle Xénophon; un grand nombre d'entre eux voyaient avec dépit le cœur et l'esprit de leurs enfants leur échapper. Aussi reprochèrent-ils à Socrate cette sorte de séduction intellectuelle.

En résumé, Socrate, pour ainsi dire enivré de science et de dialectique, communiqua cette ivresse à ses disciples; ceux-ci en abusèrent parfois et se crurent meilleurs que les autres parce qu'ils savaient mieux raisonner. Par cette confusion de la sagesse pratique avec la science rationnelle, l'enseignement moral de Socrate semblait propre à développer des tendances dangereuses, contraires aux traditions de famille et à l'autorité paternelle.

III. La *politique* n'est pour Socrate qu'une morale

en grand. Les qualités et les défauts de sa morale devaient donc se retrouver, en traits plus visibles, dans ses doctrines politiques.

Dans le gouvernement des peuples, comme dans le gouvernement de soi-même, Socrate ne voit qu'une *science*. Il n'a point assez d'ironie pour l'empirisme aveugle et incertain de ceux dont le seul guide est l'*opinion*. Aucun des plus célèbres politiques d'Athènes ne le satisfait, parce qu'aucun n'a su ramener son art à des principes rationnels qui permissent de le transmettre aux autres. Thémistocle, Aristide, Thucydide ont eu d'heureuses inspirations et comme un instinct divin, soit; mais ils n'ont point été des *sages* et n'ont point transmis la sagesse aux autres, pas même à leurs propres enfants. Voilà ce que Socrate répète sur tous les tons, dans le *Ier Alcibiade*, dans le *Gorgias*, dans le *Ménon*. On se rappelle les paroles d'Anytus[1] : « A ce que je vois, « tu ne te gênes pas pour dire du mal des gens. Si « tu voulais m'écouter, je te conseillerais d'être « plus réservé; parce qu'il est plus facile en toute « autre ville peut-être de faire du mal que du bien « à qui on veut, mais en celle-ci beaucoup plus « qu'ailleurs. Je crois que tu en sais quelque chose « par toi-même. » Allusion aux *Nuées*. — « Ménon, « répond Socrate, il me paraît qu'Anytus se fâche; « et je ne m'en étonne pas : car d'abord il s'imagine « que je dis du mal de ces grands hommes, et, de « plus, il se flatte d'être de ce nombre. »

[1] *Mén.*, *loc. cit.;* Cousin, 214.

Ainsi la prétention de substituer une politique de principes à la politique d'expédients, une science rationnelle à un art empirique, paraissait un injuste mépris pour les gloires passées ou présentes d'Athènes; et il est certain que Socrate ne fut pas toujours assez juste à leur égard.

En même temps que Socrate dédaignait tous ceux qui s'étaient mêlés de politique, il refusait lui-même de s'en mêler. Trouver mal ce que font les autres et ne rien faire de mieux soi-même, double chance d'impopularité. La conduite de Socrate n'en était pas moins logique. Faisant profession de ne pas posséder lui-même la sagesse, mais de la chercher, il ne devait pas se croire le droit d'intervenir dans les affaires publiques, au risque de se tromper. D'ailleurs il croyait avoir une autre mission. « La « voix divine, dit-il dans son *Apologie*, s'est toujours « opposée à moi quand j'ai voulu me mêler des « affaires de la République, et elle s'y est opposée « fort à propos; car, sachez bien qu'il y a longtemps « que je ne serais plus en vie, si je m'étais mêlé « des affaires publiques, et je n'aurais rien avancé « ni pour vous ni pour moi. Ne vous fâchez point, « je vous en conjure, si je vous dis la vérité. Non, « quiconque voudra lutter franchement contre les « passions d'un peuple, celui d'Athènes, ou tout « autre peuple; quiconque voudra empêcher qu'il « ne se commette rien d'injuste ou d'illégal dans un « État, ne le fera jamais impunément. Il faut de « toute nécessité que celui qui veut combattre pour

« la justice, s'il veut vivre quelque temps, demeure « simple particulier et ne prenne aucune part au « gouvernement[1]. »

Cependant, toutes les fois que Socrate eut à remplir des fonctions publiques, à défaut d'autre talent, il y montra un inébranlable amour de la justice. « Vous savez, Athéniens, que je n'ai jamais exercé « aucune magistrature, et que j'ai seulement été « sénateur[2]. » Le sort l'avait désigné[3], il avait alors soixante-trois ans. De Prytane il devint Epistate[4], dignité qui ne durait qu'un jour et qui équivalait à la présidence. Socrate fit rire à ses dépens ses collègues par sa gaucherie et son inhabileté, quand il fut question de recueillir les voix[5]. « La tribu Antio« chide, à laquelle j'appartiens, était justement de « tour au Prytanée, lorsque, contre toutes les lois, « vous vous opiniâtriez à faire simultanément le « procès aux dix généraux qui avaient négligé d'en« sevelir les corps de ceux qui avaient péri au com« bat des Arginuses[6]; injustice que vous reconnûtes « et dont vous vous repentîtes dans la suite. En « cette occasion, je fus le seul des prytanes qui osai « m'opposer à la violation des lois et voter contre

[1] *Apol.*, 98, Cousin, 74.

[2] *Apol.*, 74, Cousin, 60.

[3] Sigonius, *De rep. ath.*, lib. II, c. II. Samuel Petit, *Leges atticæ*, III, tit. I.

[4] *Mém.*, I, 711.

[5] Platon, *Gorgias*, p. 60. Athénée, *Banquet*, V, XV.

[6] Xén., *Hist. gr.*, I, 444, 452. — *Mém.*, I, I. — Diod. de Sic., *Bibl. hist.*, XII, XCVIII.

« vous. Malgré les orateurs qui se préparaient à me « dénoncer, malgré vos menaces et vos cris, j'aimai « mieux courir ce danger avec la loi et la justice « que de consentir avec vous à une si grande ini- « quité. » — « Quand vint l'oligarchie, les Trente « me mandèrent... et me donnèrent l'ordre d'amener « de Salamine Léon le Salaminien, afin qu'on le fît « mourir... Toute la puissance des Trente, si terrible « alors, n'obtint rien de moi contre la justice... Il « ne faut pas douter que ma mort n'eût suivi ma « désobéissance, si ce gouvernement n'eût été aboli « bientôt après[1]. »

L'abstention de Socrate ne fut donc pas de l'indifférence politique, mais de la défiance à l'égard de lui-même et à l'égard des autres. « Le sage, sem- « blable à un homme qui se trouve au milieu de « bêtes féroces, incapable de partager les injustices « d'autrui, et trop faible pour s'y opposer à lui seul, « reconnaît qu'avant d'avoir pu rendre quelque ser- « vice à l'État ou à ses amis, il lui faudrait périr « inutile à lui-même et aux autres ; alors, ayant bien « fait toutes ces réflexions, il se tient en repos, uni- « quement occupé de ses propres affaires, comme « le voyageur pendant l'orage, abrité derrière quel- « que petit mur contre les tourbillons de poussière « et de pluie, voyant de sa retraite l'injustice enve- « lopper les autres hommes... Mais *c'est n'avoir pas* « *rempli sa plus haute destinée, faute d'avoir vécu*

[1] Platon, *ib.* Cf. *Lettre VII.* — *Mém.*, IV, 803. — Diog., II, s. 24.

« *sous une forme convenable de gouvernement*[1]. »

Socrate resta donc en dehors de tous les partis; mais cette abstention même devait le rendre suspect. D'ailleurs, malgré son désir d'impartialité, il favorisa, sans le vouloir peut-être, le parti aristocratique.

Nous avons vu que l'absorption de la politique dans la science développait chez Socrate deux tendances contraires, l'une favorable à l'aristocratie, l'autre favorable à la démocratie. Si la politique n'est qu'une dialectique sur une grande échelle, la souveraineté appartient de droit aux plus savants, qui sont aussi les meilleurs; voilà l'aristocratie. D'autre part, la science ne doit pas s'imposer au peuple par la force, mais se transmettre par la persuasion; voilà la part de la démocratie. Cependant, si les *sages* consultent le *peuple*, ce n'est après tout pour eux qu'un simple moyen de gouvernement; ils n'agissent pas en vertu d'un *droit* populaire. L'idée du droit inhérent à toute personne libre manque dans la philosophie socratique. Que devait-il donc arriver? Des deux courants que nous avons précédemment indiqués, quel est celui qui devait l'emporter chez les disciples de Socrate? Évidemment, ce devait être le courant aristocratique; car le pouvoir est un *droit* pour les sages, tandis que les procédés de persuasion démocratiques sont de simples *moyens;* ces moyens devaient finir par sembler secondaires.

[1] *Rép.*, VI.

Parmi les disciples de Socrate, il y avait des philosophes et des politiques. Les philosophes ne pouvaient prêcher la tyrannie de la force; mais les politiques devaient faire bon marché des moyens de persuasion, pour ne considérer que le prétendu droit de souveraineté inhérent à la science. « *Le plus* « *sage doit gouverner;* » voilà le principe sur lequel tous étaient d'accord. Maintenant, doit-il gouverner par la persuasion ou par la force? Le premier moyen est préférable en soi et plus logique; c'est celui des philosophes; mais le second peut paraître plus sûr et plus praticable à des politiques tels que Critias ou Alcibiade.

Parmi les philosophes de l'école socratique, les principaux furent Xénophon et Platon. Tous les deux rejettent la tyrannie, mais se montrent dédaigneux de la démocratie athénienne. Habitués par Socrate à placer trop haut leur idéal politique, impatients du mal et ne pouvant manquer de l'apercevoir autour d'eux, ne sachant où trouver le mieux qu'ils conçoivent, et poussés pourtant par un instinct naturel à le placer quelque part, ils l'attachent volontiers à ce qui se présente comme le contraire de ce qu'ils connaissent. Les Pythagoriciens voyaient la multitude régner, par ses chefs ou tyrans, dans les cités d'Italie; les Socratiques la voyaient régner par elle-même dans Athènes. Les uns et les autres désavouèrent également la démocratie, ou du moins ce qu'on appelait de ce nom; car, ainsi qu'on l'a remarqué, le vrai malheur d'Athènes n'a pas été

d'aller jusqu'à la démocratie, mais plutôt de ne pas y atteindre[1].

Les philosophes de l'école de Socrate ne furent pas assez *socratiques* et négligèrent, dans les doc-

[1] Ernest Havet, *Étude sur Isocrate.* « On ne voit nulle part, dans « le monde grec, un peuple qui ne dépende que de lui-même, mais « des villes sujettes d'une autre ville; et, dans la ville maîtresse, une « population d'esclaves sous une plèbe privilégiée. Pour qui n'était « pas *citoyen,* il n'y avait pas de droit proprement dit. Si c'était une « grande nouveauté de la physique que de briser la voûte de cette « sphère, d'un si court rayon, où on enfermait l'univers, comme l'o- « sèrent Démocrite et Épicure, ce ne fut pas une tentative moins « hardie, dans la philosophie morale, que de franchir les bornes de « la *cité,* comme le firent les stoïciens. Les socratiques ne s'occupaient « encore que de la *cité,* et là point d'inégalité, point de maître; on « buvait, comme dit Platon, le vin pur de la liberté, on s'en enivrait « jusqu'au délire, et la raison des sages se heurtait avec colère aux « folies démagogiques.

« Le véritable principe de tous ces excès n'était pas l'égalité établie « entre les citoyens, mais l'inégalité sur laquelle la cité était fondée. Les « délibérations de la multitude, assemblée sur la place publique, se- « raient devenues chose impossible, si dans le peuple eussent été com- « pris les esclaves et les alliés, ou plutôt les sujets d'Athènes. Les « démagogues tournaient au vent de leur parole cette foule assemblée « deux ou trois fois par mois, comme pour un spectacle; on voyait le « scandale de la souveraineté exercée pour un salaire par une popu- « lation besoigneuse, qui subsistait des oboles de l'agora ou des tri- « bunaux; les fonctions publiques tirées au sort, non comme un « service, mais comme un profit, tandis que les sages demandaient si « ceux qui montent un navire ont coutume de tirer au sort celui qui « gouverne le vaisseau; une justice capricieuse comme une loterie, « faite non pour les jugés, mais pour les juges, qui recevaient des « *bons* pour juger, comme ils auraient reçu des *bons* de pain; les « alliés faisant les principaux frais de cette justice, et forcés de venir « plaider à Athènes : c'était la démocratie de quelques-uns, et non « pas de tous; c'était, sous ce rapport, une tyrannie.

« Athènes voulait régner par la guerre, et elle ne voulait pas faire « la guerre : elle payait des mercenaires avec l'argent des *sujets.* « Sans les *sujets,* pas de mercenaires : qui les eût payés? Sans les

trines du maître, la meilleure part. Socrate, ayant foi dans la raison, avait foi par là même dans l'humanité. Or le mépris de la démocratie, c'est au fond le mépris de l'humanité, qui engendre deux vices, le désespoir et l'orgueil. Les socratiques n'auraient pas dû oublier que ce qui s'est fait de bien ou de beau dans le monde s'est fait par les hommes ;

« esclaves, pas de mercenaires : si tous les habitants avaient été des « citoyens, ils n'eussent pas eu besoin d'étrangers pour se défendre.

« Comme Athènes n'administrait pas ses propres deniers, ni le fruit « de son travail, elle les administrait mal.

« Il eût fallu, non pas restreindre, mais élargir la démocratie, et « faire de la Grèce une *nation*, dont tous les membres, égaux et li- « bres, servent au même titre la même patrie, et ne sont sujets que « de la loi.

« Dans la démocratie véritable, la démagogie disparaît, ou du « moins elle ne saurait être qu'un accident, un désordre passager et « bientôt vaincu, puisqu'elle n'est autre chose que la passion de « quelques-uns s'essayant contre la raison de tous, qui ne peut man- « quer de rester maîtresse.

« Mais, à la populace, les sages ne s'avisaient pas d'opposer un « peuple, mais une classe supérieure : c'était ce qu'ils trouvaient « établi près d'eux, dans les cités doriennes, sous le nom d'aristocra- « tie ou de gouvernement des meilleurs ; je dis près d'eux, mais pour- « tant à distance, à cette distance où les défauts ne s'aperçoivent pas.

« Les philosophes prennent volontiers le fait en dégoût et l'idée en « amour. Le fait, c'était ce qu'on avait sous les yeux tous les jours « Athènes ; l'idée, on voulait aussi la loger quelque part ; et, comme « elle est l'antithèse du fait, on la plaçait à Lacédémone, qui était « l'antithèse d'Athènes. On élevait à plaisir la grandeur de Sparte ; on « présentait sans cesse aux Athéniens son nom et son image, pour « leur être une leçon et un reproche ; on semblait fier de chaque fai- « blesse qu'on trouvait chez soi, et de chaque force qu'on croyait « découvrir ailleurs.

« Il faut se garder de perdre, dans une étude trop complaisante de « l'étranger, le respect, l'amour, et même le goût de son pays : celui « qui ne sent pas un attrait dominant pour sa république, peut difficile- « ment la bien connaître, et la gagner autant qu'il faut pour la servir. »

que le bien même, comme on l'a remarqué justement, est, plus que le mal, leur ouvrage; car, pour le mal, ils n'ont eu qu'à se laisser aller aux forces de toute espèce qui les entraînent, et aux fatalités de toutes sortes qui étouffent leur liberté. Mépriser la multitude, c'était donc mépriser la raison elle-même; c'était croire la raison incapable de se communiquer et de se faire entendre, contrairement au véritable esprit de Socrate. La philosophie réellement socratique est cette philosophie éprise de l'universel, qui se sent faite pour tous, et qui professe que tous sont faits pour la vérité, même la plus haute, et doivent en avoir leur part, comme du soleil[1].

Le dédain des philosophes socratiques pour leur pays n'en devait pas moins faire rejaillir sur Socrate des soupçons en partie légitimes. « Par Jupiter, « disait l'accusateur, Socrate enseignait à mépriser « les lois reçues; c'était folie à ses yeux qu'une « fève décidât du choix des chefs de la République... « Par de tels discours, il échauffait l'esprit des jeunes « gens, il leur inspirait le mépris de la constitution « établie et il les rendait violents[2]. » Xénophon répond avec raison que la science est amie de la persuasion et ennemie de la violence. Mais si les philosophes raisonnaient ainsi, les Critias et les Alcibiade ne faisaient pas de même; à côté des philosophes utopistes, on voyait parmi les compagnons de

[1] Voir Ernest Havet, *Étude sur Isocrate*.
[2] *Mém.*, I, I.

Socrate des politiques violents. Platon lui-même ne se montre pas toujours libéral dans sa *République*, et quand il a épuisé auprès des coupables, par exemple auprès des *athées*, les moyens de persuasion (idée toute socratique), il ne recule pas devant l'emploi de la force et des derniers supplices.

« Critias et Alcibiade, continue l'accusateur, « ont été liés avec Socrate, et ils ont fait le plus « grand mal à leur patrie. Critias a été le plus « fourbe, le plus violent et le plus sanguinaire des « membres de l'oligarchie; et la démocratie n'a « point eu d'homme plus débauché, plus insolent « qu'Alcibiade[1]. » Xénophon répond que ces deux hommes d'État recherchèrent la société de Socrate pendant leur jeunesse, pour acquérir auprès de lui un talent de discussion qui pût servir leur ambition politique : nouvelle preuve de l'abus qu'on pouvait faire de la *dialectique*. Xénophon ajoute qu'ils continrent leurs penchants à la violence et à la débauche tant qu'ils fréquentèrent Socrate; ils lui montraient une obéissance respectueuse qui semblait peu en rapport avec leurs dispositions naturelles; mais ils le quittèrent bientôt, las d'une telle contrainte, après avoir acquis tout ce que, selon eux, son talent particulier pouvait leur fournir d'utile. Les écrits de Platon, au contraire, nous donnent l'idée que leurs relations avec Socrate ont dû être plus longtemps continuées et plus intimes; car

[1] *Mém.*, I, II, 12.

Platon leur fait prendre à tous deux une grande part dans ses dialogues. A partir de l'année 420, dans laquelle commença l'activité d'Alcibiade comme chef politique, il est peu probable qu'il ait pu voir beaucoup Socrate, et après l'année 415, le fait est impossible, puisque dans cette année il fut exilé d'une manière permanente, à l'exception de trois ou quatre mois dans l'année 417. Relativement à Critias, nous avons moins d'informations. Comme il était parent de Platon, et lui-même fort lettré, sa liaison avec Socrate peut avoir duré plus longtemps. Mais il y eut évidemment une rupture ouverte entre Socrate et son ancien élève, quand celui-ci fut devenu tyran. « Critias devint, pour plusieurs raisons, « l'ennemi juré de Socrate. Nommé l'un des trente, « et créé nomothète avec Chariclès, il se ressouvint « de tous les griefs qu'il avait contre son maître. » Entre autres griefs, Socrate avait jadis comparé Critias à un pourceau, à cause de ses projets honteux sur Euthydème. « Critias fit une loi qui défen« dait d'enseigner l'art des discours (λόγων τέχνην). « C'était Socrate qu'il attaquait : n'ayant aucune « prise sur lui, il le chargeait du reproche qu'on « adresse communément aux philosophes; il le « calomniait dans l'esprit de la multitude. » Le trait suivant prouve que c'était Socrate qu'attaquait la loi. « Je serais étonné, avait dit un jour Socrate, « que le gardien d'un troupeau qui en égorgerait « une partie et rendrait l'autre plus maigre, ne « voulût pas s'avouer mauvais pasteur ; mais il serait

« plus étrange encore qu'un homme qui, se trouvant « à la tête de ses concitoyens, en détruirait une « partie et corromprait le reste, ne rougît pas de sa « conduite et ne s'avouât pas mauvais magistrat. — « Ce discours fut rapporté; Critias et Chariclès man« dèrent Socrate, lui montrèrent la loi, et lui défen« dirent d'avoir des entretiens avec la jeunesse.

« Socrate leur demanda s'il lui était permis de « leur faire des questions sur ce qu'il y avait d'obs« cur pour lui dans cette défense. Sur leur réponse « affirmative : — Je suis prêt, leur dit-il, à me sou« mettre aux lois; mais, afin de ne pas les violer par « ignorance, je voudrais savoir clairement de vous« mêmes si vous interdisez l'art de la parole parce « que vous croyez qu'il est au nombre des choses « qui sont bien ou de celles qui sont mal. Dans le « premier cas, on doit donc désormais s'abstenir de « bien dire; dans le second, il est clair qu'il faut « tâcher de bien parler. — Alors Chariclès s'em« portant : — Puisque tu ne nous entends pas, nous « te défendons, ce qui est plus facile à comprendre, « de jamais t'entretenir avec les jeunes gens. — « Pour qu'on voie clairement, dit Socrate, si je « m'écarte de ce qui m'est prescrit, indiquez-moi « jusqu'à quel âge les hommes sont dans la jeunesse. « — Ils y sont tant qu'il ne leur est pas permis d'en« trer au sénat, parce qu'ils n'ont pas encore acquis « la prudence ; ainsi ne parle pas aux jeunes gens « au-dessous de trente ans. — Mais si je veux « acheter quelque chose d'un marchand qui ait

« moins de trente ans, pourrai-je lui dire : Combien « cela ? — On te permet cette question ; mais tu as « coutume d'en faire sur quantité de choses que tu « sais bien, et voilà ce qui t'est défendu. — Ainsi je « ne répondrai point à un jeune homme qui me « dirait : Où demeure Chariclès ? où est Critias ? « — Tu peux répondre à cela, lui dit Chariclès. — « Mais souviens-toi, Socrate, reprit Critias, de laisser « en repos les cordonniers, les fabricants de métaux « et autres artisans ; aussi bien, je crois qu'ils sont « fort las de s'entendre mêlés dans tous tes propos. « — Il faudra sans doute aussi, répondit Socrate, « que je renonce aux conséquences que je tirais de « leurs professions, relativement à la justice, à la « piété, à toutes les vertus ? — Oui, par Jupiter ! « répliqua Chariclès : laisse là aussi tes bouviers, « sans quoi tu pourrais trouver du déchet dans ton « bétail. — Ce mot fit assez connaître que la compa« raison du berger, rapportée trop fidèlement, était « la cause de leur haine contre Socrate.[1] »

Malgré cette rupture avec Critias, le peuple demeura toujours persuadé que les leçons de Socrate avaient favorisé la tyrannie, directement ou indirectement. L'accusation de corrompre la jeunesse n'en parut que mieux fondée.

La démocratie ayant été rétablie à Athènes après la mort de Critias, les partisans du gouvernement populaire étaient avec raison dans une crainte con-

[1] *Mém.*, I, I, 12.

tinuelle que les ennemis de cette forme de gouvernement, qui étaient les plus riches et les plus habiles des citoyens, ne vinssent à bout de rétablir l'oligarchie ou l'aristocratie, entreprise dans laquelle ils auraient été aidés par les Lacédémoniens, alors les maîtres de toute la Grèce. Socrate parlait fort librement de la démocratie, des politiques démocrates; ses compagnons admiraient Lacédémone : Xénophon, par exemple, et Platon; Critias avait été son élève autrefois; il n'en fallait pas davantage pour que son enseignement parût fort dangereux dans des circonstances aussi graves. C'est ce que Fréret a démontré suffisamment.

Sans doute Fréret a tort d'attacher une extrême importance au blâme de la *fève*, et de considérer ce mode d'élection comme la base même de la démocratie. Il y eut un temps à Athènes où, je ne dis pas les juges, mais les sénateurs et les archontes étaient élus par le peuple. Socrate ne faisait donc qu'approuver ce qu'Isocrate demanda plus tard dans son *Aréopagitique*, qu'on revînt complétement à la constitution de Solon. Mais ce n'est là qu'un détail secondaire. L'important, c'était la tendance générale des doctrines socratiques, qui attribuaient le droit de souveraineté aux plus *savants*, et semblaient ainsi favoriser l'orgueil et l'ambition des Critias et des Alcibiade.

Aussi trouvons-nous dans Eschine ces paroles significatives : « O Athéniens, vous avez fait mourir « le sophiste Socrate parce qu'il avait été le précep-

« teur de Critias, l'un de ces trente hommes qui dé- « truisirent le gouvernement populaire !...[1] » Xénophon, nous l'avons vu, insiste longuement sur l'accusation relative à Critias. Si Platon n'en parle pas dans l'*Apologie*, c'est que Critias était son parent ; mais il dit dans une de ses lettres les plus authentiques : « Les temps étaient extrêmement orageux, et, malgré la modération avec laquelle se conduisait le plus grand nombre de ceux qui avaient été rappelés de l'exil, il se commit alors plus d'un acte de violence et d'injustice. On ne doit point s'en étonner ; car rien n'est plus ordinaire, en temps de révolution, que de *grandes vengeances personnelles*. Ce fut alors que quelques *hommes puissants* qui gouvernaient la république (δυναστεύοντες) citèrent Socrate en justice, l'accusant d'impiété, c'est-à-dire du crime dont il était le plus incapable. Ils le condamnèrent à mort, lui dont quelque temps auparavant ils avaient admiré le courage et la vertu, lorsqu'il avait refusé d'exécuter les ordres donnés contre l'*un d'entre eux* par les Trente[2]. »

Ce récit nous apprend : 1° que Socrate avait été accusé par ceux qui commandaient alors la république ; 2° que ces hommes puissants étaient ceux-là même qui avaient été chassés par Critias, c'est-à-dire les partisans de la démocratie ; 3° que ce qui les animait était un désir de vengeance inspiré par

[1] Σωκράτην μὲν τὸν σοφιστὴν ἀπεκτείνατε, ὅτι Κριτίαν ἐφάνη πεπαιδευκώς. p. 287.

[2] Plat., ep. VII.

le souvenir des maux soufferts et par la crainte de maux semblables; 4° qu'on choisit l'accusation d'impiété pour avoir un prétexte d'ailleurs fort plausible.

Ajoutons qu'on prit un autre prétexte en accusant Socrate de *corrompre* les jeunes gens. On n'osait déclarer trop ouvertement le crime d'opposition politique dont on croyait Socrate coupable, au moins dans la personne de ses disciples. L'amnistie, jurée si solennellement trois ans auparavant, ne permettait pas d'intenter contre lui une semblable accusation; mais, comme les Héliastes qui devaient le juger étaient tous des hommes du peuple et partisans zélés de la démocratie, les accusateurs de Socrate étaient bien sûrs qu'il suffirait de l'accuser sous n'importe quel prétexte pour qu'il parût coupable. En outre, ces mots vagues : *corrompre la jeunesse*, permettaient de revenir sur le passé sans en avoir l'air, et d'éluder ainsi l'amnistie[1]. C'est ce que fit l'accusateur, qui s'étendit longuement sur les relations avec Critias.

En résumé, la politique de Socrate donna prise contre lui par son caractère trop idéaliste et par la confusion du *pouvoir* avec la *science*. L'ironie de Socrate à l'égard des hommes d'État, son abstention des affaires, et, lorsqu'il avait dû s'y mêler, sa résistance au peuple, le dédain des philosophes socratiques pour leur patrie, les rapports de Critias et d'Alcibiade avec Socrate ou avec ses compa-

[1] Voy. Fréret, *loc. cit.*, et Cousin, notes du *Banquet*, t. VI.

gnons, en un mot la tendance aristocratique que développait la doctrine de la *toute-puissance* inhérente à la *sagesse*, telles furent les raisons qui suscitèrent à Socrate ses ennemis politiques.

Les artistes et les théologiens se joignirent à ces ennemis, parce que l'art et la religion avaient une grande importance politique à Athènes.

IV. Socrate, mettant la science bien au-dessus de l'art, reprochait aux artistes de ne pas se rendre compte de leurs propres œuvres. Il les reléguait ainsi dans le domaine inférieur de l'opinion et de la bonne fortune, où il avait déjà relégué les sophistes et les politiques. Aussi les poëtes n'échappèrent-ils pas à cette épreuve de l'*accouchement*, à cette sorte d'opération de chirurgie intellectuelle qui rendait Socrate si impopulaire. « Après les politiques, je « m'adressai aux poëtes, tant à ceux qui font des « tragédies qu'aux poëtes dithyrambiques et autres, « ne doutant point que je ne prisse là sur le fait mon « ignorance et leur supériorité. » — Socrate fait ici allusion à Mélitus, qui était auteur de tragédies. — « Prenant ceux de leurs ouvrages qui me parais- « saient travaillés avec le plus de soin, je leur de- « mandai ce qu'ils avaient voulu dire, désirant « m'instruire dans leur entretien. J'ai honte, Athé- « niens, de vous dire la vérité ; mais il faut pour- « tant vous la dire. De tous ceux qui étaient là pré- « sents, il n'y en avait presque pas un qui ne fût « capable de rendre compte de ces poëmes mieux

« que ceux qui les avaient faits. Je reconnus donc « bientôt que *ce n'est pas la raison qui dirige le poëte*, « mais une sorte d'inspiration naturelle, un enthou- « siasme semblable à celui qui transporte le pro- « phète et le devin, qui disent tous de fort belles « choses, mais sans rien comprendre à ce qu'ils di- « sent. Les poëtes me parurent dans le même cas, « et je m'aperçus en même temps qu'à cause de « leur talent pour la poésie, ils se croyaient sur tout « le reste les plus *sages* des hommes, ce qu'ils n'é- « taient en aucune manière (allusion à la *théâtrocra- « tie*, à Aristophane et à Mélitus). Je les quittai donc, « persuadé que j'étais au-dessus d'eux par le même « endroit qui m'avait mis au-dessus des politiques. « Des poëtes je passai aux artistes. J'avais la con- « science de ne rien entendre aux arts, et j'étais bien « persuadé que les artistes possédaient mille secrets « admirables, en quoi je ne me trompais point. Ils « savaient bien des choses que j'ignorais, et en cela « ils étaient beaucoup plus savants que moi. Mais, « Athéniens, les plus habiles me parurent tomber « dans les mêmes défauts que les poëtes : il n'y en « avait pas un qui, parce qu'il excellait dans son « art, ne crût très-bien savoir les choses les plus « importantes ; et cette folle présomption gênait leur « habileté[1]. »

Les artistes, les poëtes, les rhapsodes et les histrions étaient aussi, dans leur genre, des démago-

[1] *Apol.*, Cousin, 74.

gues et des sophistes, parce qu'ils cherchaient trop souvent non la vérité, mais l'effet et le succès ; ils divertissaient le peuple au lieu de l'éclairer ; par là ils avaient acquis une grande autorité auprès de lui, et étaient devenus une grande puissance dans l'État. Ils abusaient de l'art, comme les démagogues et les sophistes de l'éloquence et de la dialectique. Socrate fut coupable du crime de lèse-poésie. Lui qui voulait se rendre compte de toutes choses et qui ne croyait savoir que ce qu'il savait méthodiquement, il ne pouvait guère admirer des gens dont tout le talent était une certaine puissance d'inspiration momentanée, un enthousiasme incompatible avec la réflexion, qui ne se développe que précisément à condition de s'ignorer, et, la crise passée, laisse l'âme dans son état ordinaire, avec tous ses défauts et même avec tous ses vices[1]. De plus, les poëtes étaient les premiers auteurs et les propagateurs des mythes religieux. Poésie et théologie se tenaient étroitement. De là toutes ces ironies de Socrate à l'égard des poëtes. Libanius, dans son *Apologie* de Socrate, met la plus grande importance à le laver du reproche d'avoir attaqué la poésie et les poëtes ; mais Socrate ne pouvait guère faire autrement avec la mission scientifique et morale qu'il croyait avoir reçue des dieux. Représentant de la raison et de la science, comment ne serait-il pas entré en lutte avec les représentants de l'imagination et de la fan-

[1] Cousin, *Arg. de l'Ion*, p. 224.

taisie? Les *Nuées* sont le premier résultat de cette lutte; l'accusation portée par Mélitus en est le dernier.

V. Mélitus ne représente pas seulement la poésie, mais encore la religion, deux choses intimement liées chez les peuples antiques.

Il entrait dans les vues de ceux qui rétablirent le gouvernement populaire de restaurer en même temps la religion nationale. Le premier acte des exilés avait été de monter à l'acropole et de remercier la déesse protectrice de la cité. Après les grandes secousses politiques, les esprits reviennent naturellement à l'idée d'un pouvoir supérieur qui veille sur le monde et corrige les erreurs des hommes. Les Athéniens se reprenaient à croire que la destinée de leur ville était liée à ce culte antique qui avait été à l'origine un des fondements de l'État. Il y a, sur ce point, une différence remarquable entre le temps de Périclès et celui de Thrasybule. A la première époque, l'esprit athénien s'essayait à briser le joug de la tradition, et la liberté de penser s'associait au mouvement démocratique. Après les *Trente*, au contraire, on se rapproche des idées anciennes, en religion comme en politique.

Un des premiers résultats de cette réaction religieuse avait été le procès de l'orateur Andocide. On le soupçonnait, avec Alcibiade, d'avoir profané les mystères d'Éleusis. Cephisius l'accusait, et l'ora-

teur disait dans son discours : « Athéniens, vous ne pouvez conserver en même temps Andocide et vos lois ; il faut abolir vos lois ou vous débarrasser de cet homme[1]. » Andocide allait être condamné, et il n'échappa à une peine plus sévère qu'en se bannissant encore une fois pour plusieurs années.

Ainsi, ceux qui ont entrepris de reconstruire la démocratie ont résolu de lui donner pour appui l'ancien culte national. En même temps qu'ils font transcrire les lois de Solon, ils relèvent les autels antiques ; ils invoquent les dieux de la patrie. Peut-être les chefs du mouvement ne croient-ils pas plus que les contemporains de Périclès ; car le temps de la ferveur religieuse est passé dans la société païenne ; il n'y a plus d'un côté que des superstitions populaires, et de l'autre que des calculs politiques. Mais ces superstitions et ces calculs sont d'accord : il faut restaurer la religion ; le salut d'Athènes est à ce prix. On veut aussi montrer aux autres villes grecques que le peuple athénien est revenu de ses erreurs passées, et qu'il sait défendre la cause des vieilles croyances helléniques. Tel est l'esprit qui préside à la révolution accomplie par Thrasybule et ses amis ; c'est à cet esprit que Socrate doit être immolé.

Il y avait dans la religion de Socrate deux choses qui prêtaient également aux critiques : son *rationalisme* et son *mysticisme*.

[1] Lysias, *C. Andoc.*

Dans le culte, comme dans tout le reste, Socrate se préoccupe du *rationnel* et fait la part la plus grande possible à la science. La tradition mythologique n'est pour lui qu'une des formes de l'opinion et du préjugé. Quand le prêtre dit vrai, c'est sans se rendre compte des choses logiquement ; et, d'autre part, il dit souvent faux en prêtant aux dieux nos passions et nos vices. Socrate ne veut ni de cette foi aveugle ni de cette piété immorale et impie. S'il démontre l'existence de Dieu, c'est par la raison ; s'il détermine ses attributs, c'est par la raison, qui lui permet d'exclure tout mal de l'essence divine, et d'y concentrer au contraire tous les biens. S'il adresse à Dieu des prières, c'est encore d'une manière rationnelle, sans demandes puériles ou égoïstes. En un mot, il introduit dans la religion l'élément dialectique et métaphysique, le καθόλου, l'universel, objet de la raison.

Cette transformation du culte ne pouvait manquer d'en paraître la destruction. Cependant, à côté de la tendance rationaliste se montrait, dans Socrate, la tendance mystique ; ou plutôt la seconde n'était que la première poussée à son plus haut degré d'exaltation. Socrate était tellement dominé par l'idée de la science comme principe de tout bien, que cette idée lui semblait non une simple conception abstraite de son esprit, mais une sorte de révélation divine qui lui imposait une mission sacrée. Le rationnel étant, en définitive, identique au divin,

l'exaltation de la *raison* devenait chez lui un véritable *enthousiasme*. Après s'être élevé au-dessus du mysticisme vulgaire, le rationalisme socratique venait s'absorber dans un mysticisme supérieur; phénomène dont on retrouvera bien d'autres exemples, depuis Platon et les Alexandrins jusqu'à Bruno, Spinoza et Schelling. Chose singulière, ce Socrate qui parlait avec tant d'ironie de l'inspiration des poëtes, des orateurs, des politiques, des prêtres et des devins, et qui mettait cette inspiration bien au-dessous de la science, finit lui-même par se croire inspiré et doué d'une puissance divinatrice. Il est vrai qu'il considère cette inspiration tout à la fois comme un privilége et comme une imperfection. Il se croit privilégié de la Divinité, qui lui envoie des signes plus nombreux et plus précis qu'aux autres hommes ; mais, en même temps, il ne parle qu'avec modestie de ces signes, qui ne valent pas à ses yeux la science et ne font qu'y suppléer. C'est un secours accordé à son ignorance par la science divine; c'est une chose intermédiaire entre ignorer et savoir, comme les démons sont intermédiaires entre les hommes et les dieux.

Ainsi l'idée de la science, opposée d'abord par Socrate aux inspirations trop aveugles de ses contemporains, va s'exaltant chez Socrate lui-même jusqu'à lui paraître une inspiration. L'idée se détruit par son excès même et se change en son contraire. Socrate exagère sa réaction en faveur de la science, si bien qu'il produit, non pas seulement chez les au-

tres, mais encore en lui-même, une nouvelle réaction en faveur du sentiment. C'est là un des plus remarquables exemples du lien mystérieux qui unit les contraires et fait se toucher les extrêmes.

Que devaient penser les représentants du culte antique? Ils devaient nécessairement croire : 1° que Socrate rejetait la religion de l'État ; 2° qu'il en introduisait une nouvelle sous la forme vague d'un signe démonique (καινὰ δαιμόνια). Après tout, ils ne se trompaient pas : le mysticisme de Socrate n'était pas plus orthodoxe que son rationalisme. Le signe démonique avait un caractère indéterminé qui ne permettait de le rapporter à aucune des divinités connues ; de plus, il constituait une communication immédiate avec Dieu, dispensant de recourir à l'intermédiaire officiel de la religion établie et de ses ministres.

Dans la première période de son existence, Socrate avait suivi Anaxagore et provoqué par là les *Nuées*. La seconde période, où l'étude des lois morales se substitue à celle des lois physiques, n'était nullement propre à détruire l'effet de cette pièce ; car les nouvelles études de Socrate achevèrent ce que les premières avaient commencé. Si la physique d'Anaxagore lui avait fait ébranler les divinités du soleil et de la lune, la notion d'une Providence partout présente, surtout dans l'âme humaine, surtout dans son âme à lui, apprenait à remplacer avec avantage la multitude des dieux païens.

« Ce fut surtout, dit M. Cousin, l'accusation d'impiété qui accabla Socrate : la religion menacée rallia autour d'elle l'État compromis et l'art insulté[1]. » Nous croyons plutôt que ce fut l'État qui rallia autour de lui l'art et la religion. D'ailleurs tout concourut dans la mort de Socrate, et notre conclusion est que les causes du procès correspondaient à tous les côtés vulnérables de la métaphysique socratique.

Préoccupé à l'excès par l'idée de la *science*, Socrate abuse de la dialectique ; les lettrés du temps et tous les beaux esprits dont il avait démasqué l'ignorance le confondent avec les *sophistes*. Dans la morale, il méconnaît le libre arbitre et substitue à toutes choses la science ; les pères de famille l'accusent de corrompre leurs enfants en leur persuadant qu'ils sont *meilleurs* parce qu'ils *savent* davantage. Dans la politique, il veut établir le gouvernement de la science ; on l'accuse de favoriser l'orgueil et l'ambition des habiles. Dans l'art il veut encore introduire la science ; on l'accuse de mépriser la poésie. Enfin, dans la religion, c'est toujours la science qu'il recherche, et quand il ne peut la trouver, il appelle la science des dieux au secours de sa science impuissante, mêlant ainsi le rationalisme au mysticisme ; on le confond avec les athées ou avec les propagateurs d'une religion nouvelle.

Les beaux esprits, les pères de famille, les politi-

[1] Voy. t. VI, p. 487.

ques ou les orateurs populaires, les poëtes et les théologiens, tels sont les adversaires de Socrate énumérés dans l'*Apologie*. Quant aux vices qu'on lui reproche, ce sont les applications diverses d'une seule et même idée, celle de la science identique au bien.

Voilà l'explication intime, et non extérieure, du procès de Socrate. Que les historiens discutent sur les raisons pour ainsi dire *exotériques* et superficielles ; il appartient au métaphysicien de déterminer les raisons *ésotériques* et fondamentales. Ce qui a perdu Socrate, en effet, ce sont les hardiesses de sa philosophie spéculative. Nous le voyons une fois de plus, tant qu'on s'en tient à l'opinion vulgaire qui le représente sous les traits d'un bon sens étroit et timide, on ne peut rien comprendre ni à sa philosophie, ni à l'immense influence qu'il a exercée sur ses disciples, ni même au procès qui a terminé sa vie. La condamnation, si injuste de la part des hommes, devenait juste dans les desseins de cette Providence qu'enseignait Socrate, parce que Socrate représentait une idée grande, mais incomplète et qui n'était pas encore égale en étendue au vrai bien. Pour n'avoir pas su définir assez universellement le bien dans sa pensée (λόγῳ), Socrate en supporte la peine dans la réalité (ἔργῳ).

D'ailleurs la mort de Socrate ne devait point être pour lui un malheur véritable : la même doctrine qui avait donné lieu à l'accusation devait en même temps le soutenir dans tout le cours du procès et dans les derniers instants de sa vie.

CHAPITRE IV

LE PROCÈS, LA DÉFENSE, LA MORT DE SOCRATE.

I. — Nous avons déterminé les vraies causes génératrices qui amenèrent le procès de Socrate. Ces causes s'étaient peu à peu accumulées depuis vingt-cinq ans que Socrate enseignait, et on doit s'étonner, avec V. Cousin[1] et Grote[2], que Socrate ait été accusé si tard. Il n'y avait qu'une seule ville, dans l'ancien monde du moins, où on pût lui permettre de poursuivre son enseignement pendant une si longue période sans danger et sans impunité; c'était Athènes. Beaucoup de cités modernes se montreraient plus intolérantes. C'est la gloire de la démocratie athénienne que ce sentiment libéral et ce respect mutuel des opinions, qui permit à la « noble excentricité » de Socrate de se produire dans tout son jour. La vie de Socrate prouve beaucoup en faveur de la tolérance athénienne, et sa mort prouve fort peu contre elle[3].

[1] *Arg. de l'Apologie.*
[2] Voy. t. XII, p. 330.
[3] Grote, t. XII, p. 330.

Quant aux causes occasionnelles et particulières qui firent accuser Socrate à cette époque, malgré son âge avancé, nous avons vu que c'était d'abord la réaction démocratique et religieuse après les Trente, puis l'inimitié d'Anytus, dont Socrate avait *séduit* le fils, au point de vue intellectuel, et dont il avait raillé l'orgueil politique. Il y eut sans doute d'autres circonstances qui nous sont inconnues et qui intéressent peu la philosophie de l'histoire.

« Athéniens, dit Socrate dans l'*Apologie*, j'ai beau-
« coup d'accusateurs auprès de vous, et depuis
« bien des années, qui n'avancent rien qui ne soit
« faux, et que pourtant je crains plus qu'Anytus et
« ceux qui se joignent à lui, bien que ceux-ci
« soient très-redoutables ; mais les autres le sont
« encore beaucoup plus... Leur haine est la source
« de tous ces discours par lesquels vous êtes accou-
« tumés à m'entendre calomnier depuis si long-
« temps. Ils se sont enfin réunis, et ils ont choisi
« trois d'entre eux pour m'accuser : Mélitus, Anytus
« et Lycon. Mélitus représente les poëtes[1] ; Anytus,
« les politiques et les artisans[2] ; Lycon, les ora-

[1] Et en même temps les théologiens.

[2] Dans l'union des deux professions dont Anytus est le défenseur (politiques et artisans), il y a une intention malicieuse. Anytus faisait le commerce des cuirs ; il n'y avait là rien de honteux, surtout à Athènes : Solon lui-même était marchand d'huile. Mais Anytus, dit Fréret, avait sans doute la faiblesse de rougir de son métier, et il s'attira par là l'ironie de Socrate. — Nous croyons cette explication de Fréret erronée. Socrate fait plutôt allusion à l'obstination avec laquelle Anytus voulut que son fils s'occupât du métier paternel, au lieu de philosopher. C'est pour cela qu'il confie malignement à Anytus la défense des artisans.

« teurs[1]. » — Ce fut l'an 399 que Mélitus, principal accusateur, suspendit devant le portique de l'archonte-roi une accusation ainsi conçue : « Socrate est coupable d'injustice, d'abord pour ne pas adorer les dieux que la cité adore, et pour introduire de nouvelles divinités à lui ; ensuite, pour corrompre la jeunesse. Peine : la mort[2]. »

Cette formule subsistait encore à Athènes au second siècle de l'ère chrétienne ; elle était conservée dans les archives du *Métrôon* ou temple de Cybèle.

[1] Remarquons que les sophistes ne sont point nommés comme ennemis de Socrate ; Socrate, au contraire, était accusé comme sophiste.

Mélitus était probablement le même que le poëte tragique maltraité par Aristophane dans les *Grenouilles* (vers 1337). Les antécédents de Lycon, orateur démagogue, sont inconnus. Anytus, fils d'Anthémion, né d'une famille riche, avait rempli les premières dignités de la république ; l'orateur Lysias, dans son discours contre les marchands de blé, nous apprend qu'il avait été archonte. Sous la tyrannie des Trente, Anytus s'était mis à la tête des bannis, et avait combattu avec Thrasybule. Aussi exerçait-il une grande influence à Athènes : Isocrate regarde Thrasybule et Anytus comme les citoyens les plus puissants d'alors. Personne n'était plus attaché qu'Anytus aux lois et aux coutumes anciennes ; personne n'était plus ennemi des sophistes et des philosophes, comme le *Ménon* le fait voir.

[2] Ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων· τίμημα θάνατος.

Quelques-uns ajoutent aux accusateurs un Polyeucte qui nous est inconnu. Hermippus prétendait que le discours prononcé contre Socrate était du sophiste Polycrate. Mais Phavorinus faisait observer avec raison que cette harangue est postérieure de six ans à la mort de Socrate, parce qu'il y est question des murs rebâtis par Conon. Ce sophiste Polycrate choisit l'accusation de Socrate comme matière de discours. Quintilien semble avoir lu cette harangue, qu'il prend pour le discours réel prononcé devant le tribunal (*Institut. Orat.*, II, 17, 4 ; III, 1, 11). Mais il est clair, d'après Plutarque (*Busiris*, s. 4), que cette harangue n'était qu'un médiocre exercice de rhétorique.

Diogène la rapporte d'après Phavorinus, qui l'avait vue à Athènes. Elle était au nom de Mélitus. Le discours qui la développait était d'Anytus, et le démagogue Lycon avait conduit les premières procédures.

La formule en question se trouve dans Xénophon, sans aucune différence essentielle. Platon la rapporte aussi, mais moins exactement : « *Voici à peu près*, dit-il, comment elle est conçue : Socrate est coupable en ce qu'il corrompt les jeunes gens et ne reconnaît pas les dieux que reconnaît la cité, mais d'autres divinités nouvelles[1]. »

On le voit, c'est l'enseignement de Socrate que Mélitus accuse comme contraire à l'État. Socrate corrompt les jeunes gens au point de vue intellectuel et moral par l'enseignement de la dialectique,

[1] Τούς τε νέους διαφθείροντα, καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. *Apol.*, 24, d. — Il ne faut pas confondre cette formule avec une autre formule imaginaire que Platon prête par fiction aux premiers ennemis de son maître, Aristophane et autres. « Que disent mes calomniateurs? Il faut mettre leur accusation dans « les formes et la lire comme si elle était écrite et le serment prêté : « Socrate est un homme dangereux qui, par une curiosité criminelle, « veut pénétrer ce qui se passe dans le ciel et sur la terre, fait une « bonne cause d'une mauvaise, et enseigne aux autres ces secrets « pernicieux. Voilà l'accusation; c'est ce que vous avez vu dans la « comédie d'Aristophane. » Aldobrandin (*In Diog. Vit.*, XL, 81), Casaubon et Ménage, par une erreur grossière, ont cru que cette formule était une première rédaction adoptée par les accusateurs, puis abandonnée. C'est être dupe d'une métaphore. Platon met simplement *en forme* les accusations d'Aristophane; il veut montrer que ce sont elles qui ont préparé la voie à Mélitus, et que la formule de ce dernier est un résumé des *Nuées*. *Curiosité impie*, *corruption des jeunes gens par l'art de la parole*, voilà les deux griefs que contiennent également la comédie d'Aristophane et la formule de Mélitus.

au point de vue politique par ses tendances à l'aristocratie, et au point de vue religieux par son incrédulité. Seulement, l'accusation politique est sous-entendue, à cause de l'amnistie jurée; on emploie les vagues expressions de « *séduire la jeunesse.* » Il n'en est pas moins vrai qu'au fond l'affaire est toute politique; si la religion et l'enseignement de Socrate sont attaqués, c'est comme contraires à l'*État* et pouvant ramener de nouveaux malheurs.

Aussi est-ce devant un tribunal tout politique que l'affaire fut portée. Meursius, dans son *Traité de l'Aréopage*, croit que Socrate fut jugé par ce tribunal[1]. V. Cousin a commis la même erreur[2]. Il est vrai que, depuis la chute des Trente, les lois de Solon ayant été remises en vigueur, l'Aréopage était rentré dans une partie de ses anciennes attributions, et qu'autrefois les accusations d'impiété étaient du ressort de cette assemblée. Mais il y a, dans le procès de Socrate, plusieurs circonstances qui nous empêchent de croire qu'il ait été jugé par les Aréopagites. D'abord, nous lisons dans Diogène que Socrate fut condamné par 281 voix; un tel chiffre ne saurait convenir à l'Aréopage. Puis, les accusateurs parlèrent au tribunal du même ton que les orateurs qui cherchaient à gagner le peuple sur la place publique. Ils représentèrent Socrate comme un orateur puissant, contre l'éloquence duquel les juges devaient se mettre en garde; comme un homme dan-

[1] Chap. v.
[2] Voir son argument de l'*Apologie*

gereux, qu'ils devaient faire périr dans leur propre intérêt, parce que, s'ils le renvoyaient absous, il se vengerait d'eux en corrompant leurs propres enfants. Les Aréopagites étaient au-dessus de pareils arguments. Les amis de Socrate, l'engageant à préparer sa défense, lui disaient que les juges avaient souvent condamné ou absous des innocents à cause de leurs discours. Ces paroles ne peuvent s'appliquer à l'Aréopage, où l'on se bornait à la discussion des faits, et où les développements oratoires étaient sévèrement interdits[1]. L'accusation portée contre Socrate, étant toute politique, devait être déférée à un tribunal populaire. Ce qui a trompé V. Cousin, c'est qu'il croit la cause essentiellement religieuse. Mais Platon dit dans l'*Euthyphron :* « Mélitus veut faire condamner Socrate comme impie, sachant bien que de telles accusations sont toujours bien accueillies *de la multitude.* » C'était donc le peuple qui devait juger. Enfin, une raison péremptoire en faveur de cette opinion, c'est qu'il est question dans l'*Apologie* d'un serment par lequel les membres du tribunal s'étaient engagés à juger selon les lois. Or ce serment était précisément celui que prêtaient les *héliastes*, c'est-à-dire les juges tirés au sort parmi le peuple et désignés par la *fève* dont Socrate s'était tant moqué. Démosthène nous a transmis la formule de ce serment dans son discours contre Timocrate. Maxime de Tyr nomme formel-

[1] V. l'*Apologie* de Platon. — Meiners, *Histoire des sciences de la Grèce*, liv. VII, ch. II.

lement le tribunal des héliastes[1], et Athénée nous dit que Socrate fut condamné par des juges tirés au sort[2].

Le nombre des juges était, d'après Diogène, de 556 à peu près. Ainsi c'étaient quelques centaines de matelots et de marchands athéniens qui allaient juger la plus grande cause que l'antiquité eut jamais à débattre; c'est devant eux que le métaphysicien Socrate avait à se défendre, chose aussi difficile qu'il le serait aujourd'hui à un philosophe de défendre sa métaphysique devant un jury de cour d'assises.

II. Une apologie régulière pouvait-elle être d'accord avec les doctrines de Socrate? Ce dernier n'attachait de valeur qu'aux raisons scientifiques, et ces raisons n'eussent pu être comprises en si peu de temps par un auditoire ignorant. De plus, il ne séparait pas la dialectique des paroles de la dialectique d'action; se défendre par des mots lui semblait une assez mauvaise défense. Il n'aurait pu se disculper qu'en *convertissant*, au sens moderne du mot, tous ses auditeurs, et en les rendant eux-mêmes dialecticiens. Il n'espérait pas y parvenir. — « Vous devriez bien, lui dit Hermogène, songer à « votre défense. — Quoi! il ne vous semble pas que « je m'en sois occupé toute ma vie? — Et com- « ment? — En m'appliquant sans cesse à considé-

[1] *Or.* 39.
[2] XIII, 611.

« rer ce qui est juste ou injuste, à pratiquer la « justice et à fuir l'iniquité. » Il disait de même à Hippias qu'il avait *défini* la justice par tous ses actes. Nous retrouvons ici cette constante union de la pratique et de la science, qui faisait que Socrate regardait une vie entière comme le seul plaidoyer d'un homme de bien.

De plus, il voyait dans les événements qui survenaient quelque chose de fatal, ou plutôt de providentiel, et il les acceptait sans murmurer. Il avait été heureux jusqu'à ce jour, disait-il, parce qu'il avait toujours cherché à se rendre meilleur ; et maintenant, en mourant à propos, dans toute sa force et dans toute sa vertu, il échappait aux inconvénients de la vieillesse et s'assurait une gloire immortelle[1]. D'ailleurs, le seul mal à craindre est l'injustice. Socrate innocent ne craignait rien. Soit qu'il dût vivre, soit qu'il dût mourir, il savait que tout est pour le mieux, et demeurait inébranlable dans son optimisme.

Socrate avait l'esprit tellement frappé de cette pensée, que son instinct l'arrêta toutes les fois qu'il voulut méditer une défense, comme s'il devinait l'avenir. La *Divinité* (τὸ δαιμόνιον) l'avertissait de s'abstenir. Lysias lui apporta une harangue écrite avec soin ; Socrate répondit : « Si tu m'avais ap-« porté une chaussure de Sicyone très-élégante et « faite pour mon pied, je refuserais de m'en servir,

[1] *Mém.*, IV, 8.

« parce qu'une telle chaussure ne convient point à « un homme[1]. » Socrate ne se défendit que pour obéir à la loi[2].

Les Apologies de Platon et de Xénophon (cette dernière est peut-être apocryphe) ont été écrites après la mort du philosophe ; elles avaient donc pour but, non de sauver sa vie devant le peuple, mais de réhabiliter sa mémoire devant la postérité. On peut considérer, avec Schleiermacher et Grote, l'*Apologie* platonique comme la reproduction assez exacte du discours de Socrate ; Platon, on le sait, était présent au jugement ; Xénophon était absent.

D'après ce dernier, Socrate prétendit qu'il n'avait jamais porté la moindre atteinte à la religion nationale. « M'a-t-on vu, dit-il, déserteur du culte de Ju- « piter, de Junon, des dieux ou des déesses, sacri- « fier à des divinités nouvelles ?... Mélitus lui-même « ne m'a-t-il pas vu prendre part à toutes les fêtes « et sacrifier sur les autels publics ? » Il ajoutait, relativement au signe démonique, que la divination était consacrée par la religion. Il est permis de douter que Socrate ait beaucoup insisté sur son orthodoxie : ce serait peu en harmonie avec sa franchise. Sur ce point l'Apologie de Platon semble plus près de la vérité : Socrate n'y répond point au texte littéral de l'accusation, qui lui reprochait de ne pas croire à la religion établie ; il emploie les ressources de sa dialectique habituelle pour amener Mélitus sur un au-

[1] Cicéron, *de Orat.*, I, 54.

[2] Platon, *Apolog.*, initio ; trad. Cousin, p. 65.

tre terrain. Mélitus finit par l'accuser de ne reconnaître aucun dieu. Socrate lui applique alors sa méthode de réfutation en montrant qu'il se contredit lui-même; car introduire de nouvelles croyances relatives aux démons, c'est admettre des démons et des dieux.

Quant à l'accusation de corrompre la jeunesse, Socrate y répond en montrant que Mélitus ne sait pas lui-même ce que c'est que corrompre ou améliorer la jeunesse. Il raconte ensuite sa campagne intellectuelle contre les *illusions de la fausse science ;* il insiste sur la mission qu'il avait reçue du dieu de Delphes. S'il était renvoyé absous à condition de ne plus philosopher, il aimerait mieux mille fois la mort. « O Athéniens, je vous honore et je vous « aime ; mais j'obéirai plutôt au dieu qu'à vous ; « et, tant que je respirerai et que j'aurai un peu de « force, je ne cesserai de m'appliquer à la philo- « sophie, de vous donner des avertissements et des « conseils... Ne murmurez pas, Athéniens, et ac- « cordez-moi la grâce de m'écouter patiemment... « Soyez persuadés que si vous me faites mourir, « étant tel que je viens de le déclarer, vous vous « ferez plus de mal qu'à moi. En effet, ni Anytus « ni Mélitus ne me feront aucun mal, car je ne « crois pas qu'il soit au pouvoir du méchant de « nuire à l'homme de bien. Peut-être me feront- « ils condamner à la mort, ou à l'exil, ou à la « perte de mes droits de citoyen ; et Anytus et les « autres prennent sans doute cela pour de très-

« grands maux ; mais moi, je ne suis pas de leur « avis : à mon sens, le plus grand de tous les « maux, c'est ce qu'Anytus fait aujourd'hui, d'en- « treprendre de faire périr un innocent. — Main- « tenant, Athéniens, ne croyez pas que ce soit « pour l'amour de moi que je me défends, comme « on pourrait le croire ; c'est pour l'amour de « vous, de peur qu'en me condamnant vous n'of- « fensiez le dieu dans le présent qu'il vous a fait... « Peut-être se trouvera-t-il quelqu'un parmi vous « qui s'irritera contre moi en se souvenant que, « dans un péril beaucoup moins grand, il a con- « juré et supplié les juges avec larmes, et que, « pour exciter leur compassion, il a fait paraître « ses enfants, tous ses parents et tous ses amis ; au « lieu que je ne fais rien de tout cela, quoique, « selon toute apparence, je coure le plus grand « danger. Mais il me semble que la justice veut « qu'on ne doive pas son salut à ses prières, qu'on « ne supplie pas le juge, mais qu'on l'éclaire et le « convainque ; car le juge ne siége pas ici pour « sacrifier la justice au désir de plaire, mais pour « la suivre religieusement... Si je vous fléchissais « par mes prières et que je vous forçasse à violer « votre serment, c'est alors que je vous enseigne- « rais l'impiété, et en voulant me justifier je prou- « verais, contre moi-même, que je ne crois point « aux dieux. »

Socrate, on le voit, ne fait qu'affirmer de nouveau devant ses juges toutes les doctrines qu'il a ensei-

gnées pendant sa vie, et qu'on trouve résumées dans les *Mémorables* de Xénophon, comme dans les dialogues de Platon : nécessité de la dialectique pour découvrir la vérité ou pour la transmettre aux autres, et identité de cette dialectique avec la morale, parce que le vrai se confond avec le bien. La seule éloquence digne de ce nom est celle du dialecticien qui persuade tout ensemble par ses discours et par ses actes ; la politique digne de ce nom est encore celle du dialecticien qui ne cherche pas à plaire dans une vue d'égoïsme, mais à instruire le peuple dans un but désintéressé. Cette recherche du vrai est en même temps la seule piété agréable aux dieux ; c'est la mission générale que la Providence impose à tout être raisonnable ; et c'est pour un esprit supérieur une mission plus spéciale encore, qui le lie par de plus étroites obligations. La vie de chaque homme, bonne ou mauvaise, n'est donc qu'une dialectique plus ou moins raisonnable, dans laquelle s'accordent, selon Xénophon, les pensées, les paroles et les actes.

On retrouve, dans l'*Apologie*, jusqu'à cette théorie de la volonté qui fut le principe des erreurs de Socrate. « Quand tu m'accuses de corrompre la jeu-
« nesse, Mélitus, et de la rendre plus méchante, dis-
« tu que je la corromps volontairement ou involon-
« tairement ? — Volontairement. » — Ainsi se pose de nouveau le problème du libre arbitre, qui a tant préoccupé Socrate ; Xénophon et Platon nous ont appris comment il l'avait résolu : La justice est

volontaire, parce que la volonté, identique à la raison, tend essentiellement au bien ; mais, par cela même, l'injustice est involontaire, et l'âme ne peut tendre au mal sciemment. Telle est la réponse de Socrate à Mélitus : « Quoi donc ! Mélitus, à ton âge[1], « ta sagesse surpassera-t-elle de si loin la mienne, à « l'âge où je suis parvenu, que tu saches fort bien « que les méchants font toujours du mal à ceux qui « les fréquentent, et que les bons leur font du bien, « et que moi je sois assez ignorant pour ne savoir « pas qu'en rendant méchant quelqu'un de ceux « qui ont avec moi un commerce habituel, je m'ex- « pose à en recevoir du mal, *et pour ne pas laisser « malgré cela de m'attirer ce mal le voulant et le sa- « chant* (ὥστε τοῦτο τὸ τοσοῦτον κακὸν ἑκὼν ποιῶ) ? En cela, « Mélitus, je ne te crois point, et je ne pense pas « qu'il y ait un homme au monde capable de te « croire. » Socrate affirme donc de nouveau qu'on ne peut vouloir le mal, en tant que mal, avec la conscience de le vouloir. Lui qui sans cesse a cherché le bien dans le cours de sa vie, il ne peut admettre qu'il y ait une volonté capable de ne pas tendre au même but que la sienne. Pourtant, la conduite de Mélitus devait le faire réfléchir. Mélitus n'était-il point un exemple d'injustice volontaire ? Se défendre contre lui, n'était-ce pas lui renvoyer cette accusation de méchanceté

[1] On remarque que Socrate s'adresse toujours à Mélitus. C'est que, d'abord, c'est l'accusateur principal ; et puis c'est un jeune homme, avec lequel Socrate se plaît à employer sa *maïeutique*.

conscientc? Socrate se trouvait ainsi dans une situation assez fausse et tout près de se contredire lui-même. Sans doute il le sentait vaguement, et c'est pour cela qu'il se refusait à une plaidoirie régulière. Il ne voyait dans ses accusateurs et dans ses juges que des gens qui *se trompent;* se défendre, c'était les détromper, c'était faire une œuvre de simple dialectique ; chose bien difficile à accomplir dans l'espace de quelques heures. Socrate ne se flattait pas de ramener si rapidement les esprits à la vérité et à la justice. Sa dialectique avait besoin, pour produire tout son effet, d'une longue intimité, et même d'une sympathie préalable entre les âmes. Il enseignait en *vivant*, et non pas seulement en *parlant.* Toutes ces plaidoiries de rhéteurs ou de sophistes lui semblaient des paroles perdues, parce qu'elles sont comme abstraites de l'action. De là sa répugnance à plaider sa cause. De là aussi ce mélange d'ironie et d'indulgence à l'égard de ses juges, même de ses accusateurs ; il leur pardonne parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Mais ce sentiment d'indulgence ne provient pas d'une flamme de charité, comme le pardon du Christ à ses ennemis ; c'est moins un sentiment du cœur qu'un jugement de l'intelligence. Aussi ce jugement est-il mêlé d'une ironie parfois hautaine. Socrate voit la vérité et sourit de tous ces hommes qui prennent le faux pour le vrai; il leur parle sans colère, comme sans amour. Il en résulte non-seulement qu'il ne les convainc pas, mais qu'il ne les touche en au-

cune manière ; ou plutôt il les irrite par son calme dédaigneux. On sent qu'il se croit supérieur à ceux qui l'entourent, qu'il les juge au lieu d'être jugé[1], qu'il a pris son parti de ce qui doit en advenir, et qu'il se soumet d'avance à la logique des choses, avec la persuasion que tout ce qui est logique est bien.

Socrate ne fut donc point étonné en apprenant que le jury le déclarait coupable ; il s'étonna seulement de n'être condamné qu'à une majorité de quelques voix (trois, d'après Platon).

Ce fut assurément le ton de la défense qui amena la condamnation. Un discours simplement inoffensif eût amené l'acquittement ; Xénophon le reconnaît lui-même[2]. Aussi tous les rhéteurs s'accordent-ils à regarder l'*Apologie* reproduite par Platon comme un fort mauvais plaidoyer. Quelques-uns vont jusqu'à la croire indigne de Socrate et de Platon. Tout philosophe, au contraire, reconnaîtra dans cette Apologie un véritable chef-d'œuvre, où la physionomie de Socrate est reproduite dans ses traits les plus nobles comme dans ses imperfections. Fréret reproche à Socrate de n'avoir rien fait pour épargner à ses juges une injustice ; mais ne s'est-il pas défendu, autant que la loi l'exigeait et autant que le lui permettait sa conscience, en disant la vé-

[1] Non supplex aut reus, sed magister aut dominus videretur esse judicum. Cicéron, *de Or.*, I, 54.

[2] *Mémorables*, IV, IV, 4.

rité? Socrate est dans son rôle, comme les Athéniens sont dans le leur, et il n'y a lieu de s'irriter ni contre l'accusé ni contre les juges.

Après s'être attiré, de son propre consentement, le verdict de culpabilité, Socrate s'attira de la même manière la sentence capitale. D'après la procédure athénienne, il devait déclarer lui-même la peine dont il se croyait digne. La logique lui commandait de répondre comme il répondit. « Que mérite ma « conduite? Une récompense, si vous voulez être « justes, et même une récompense qui puisse me « convenir. Or qu'est-ce qui peut convenir à un « homme pauvre, votre bienfaiteur, qui a besoin de « loisirs pour ne s'occuper qu'à vous donner des « conseils utiles? Il n'y a rien qui lui convienne « plus, Athéniens, que d'être nourri dans le Prytanée; et il le mérite bien plus que celui qui, « aux jeux Olympiques, a remporté le prix de la « course à cheval ou de la course des chars à deux « ou à quatre chevaux, car celui-ci ne nous rend « heureux qu'en apparence; moi, je vous enseigne « à l'être véritablement. » — Arrogance, dit-on[1]. N'est-ce pas plutôt de la dignité? Qu'on traduise, de nos jours, devant les tribunaux un philosophe ou un politique pour avoir critiqué la religion d'État ou le gouvernement, et qu'on lui demande de se condamner lui-même à la prison ou à l'amende; le fera-t-il? devra-t-il le faire? La modestie chrétienne

[1] V. Fréret, *loc. cit.*, et Forchammer, *Socrate* ou *Une révolution.*

est, sans doute, une belle vertu ; mais la dignité philosophique a aussi sa grandeur. « Ayant la con-
« science que je n'ai jamais été injuste envers per-
« sonne, je suis bien éloigné de vouloir l'être
« envers moi-même ; d'avouer que je mérite une
« punition et de me condamner à quelque chose
« de semblable. Et cela dans quelle crainte ? Quoi ?
« pour éviter la peine que réclame contre moi Mé-
« litus, et de laquelle j'ai déjà dit que je ne sais
« pas si elle est un bien ou un mal, j'irai choisir
« une peine que je sais très-certainement être un
« mal, et je m'y condamnerai moi-même !... Si
« j'étais riche, je me condamnerais volontiers à une
« amende telle que je pourrais la payer, car vous
« payer *cela* ne serait pas pour moi un mal ; mais,
« dans la circonstance présente,... car enfin, je n'ai
« rien,... à moins que vous ne consentiez à m'im-
« poser seulement ce que je suis en état de payer ;
« et je pourrais aller peut-être jusqu'à une mine
« d'argent ; c'est donc à cette somme que je me
« condamne. Mais Platon, que voilà, Criton, Crito-
« bule et Apollodore veulent que je me condamne
« à trente mines, dont ils répondent. En consé-
« quence, je m'y condamne. »

La demande d'être nourri au Prytanée dut être considérée par le jury comme une insulte et un défi adressé à l'autorité judiciaire. On crut devoir prouver qu'une telle faute ne se commet pas impunément. Si Socrate eût proposé, sans préambule, l'amende de trente mines, il y a lieu de croire que

la majorité des dicastes l'eût acceptée. Mais on voulut *faire un exemple*, et la peine de mort fut prononcée, nous ignorons par combien de voix; nous savons seulement qu'un assez grand nombre de jurés passèrent du côté des accusateurs.

Socrate ne changea pas pour cela de ton. — « Personne n'ignore que souvent, à la guerre, il « serait facile d'éviter la mort en abandonnant ses « armes et en demandant grâce à ceux qui vous « poursuivent ; et dans toute espèce de danger il y « a mille expédients pour sauver sa vie, quand on « est résolu à tout faire et à tout dire. Et ce n'est « pas la mort qu'il est difficile d'éviter, Athéniens, « mais le crime; il court plus vite que la mort. « C'est pourquoi, vieux et pesant comme je suis « aujourd'hui, je me suis laissé atteindre par la « mort, qui est plus lente; et mes accusateurs, si « vigoureux et si légers, ont été atteints par le « crime, qui est plus agile. Je m'en vais donc subir « la mort à laquelle vous m'avez condamné; et mes « accusateurs, l'iniquité et l'infamie à laquelle la « vérité les condamne. Pour moi, je m'en tiens à « ma peine, et eux à la leur. En effet, peut-être « est-ce ainsi que les choses *devaient se passer*, et, « selon moi, *tout est pour le mieux*. » Socrate persévère donc dans son optimisme et dans sa soumission à la Providence, qui n'est pour lui qu'une dialectique divine appliquée aux choses humaines.

« Après cela, ô vous qui m'avez condamné, voici « ce que j'ose vous prédire; car je suis précisé-

« ment dans les circonstances où les hommes lisent « dans l'avenir, au moment de quitter la vie... Il « va s'élever contre vous un bien plus grand nom- « bre de censeurs, que je retenais sans que vous « vous en aperçussiez ; censeurs d'autant plus diffi- « ciles qu'ils sont plus jeunes, et vous n'en serez « que plus irrités; car, si vous pensez qu'en tuant « les gens vous empêcherez qu'on vous reproche « de mal vivre, vous vous trompez. Cette manière « de se délivrer de ses censeurs n'est ni honnête « ni possible : celle qui est en même temps et la « plus honnête et la plus facile, c'est, au lieu de « fermer la bouche aux autres, de se rendre meil- « leur soi-même. Voilà ce que j'avais à prédire à « ceux qui m'ont condamné[1]. » Ces censeurs dont parle Socrate, ce sont ses disciples, les Platon et les Xénophon ; Socrate prévoit l'impulsion intellectuelle et morale que sa vie et sa mort vont produire.

L'Apologie de Xénophon ajoute d'autres prédictions relatives au fils d'Anytus. Socrate annonce que l'éducation qui lui est donnée par son père produira les plus tristes résultats, ce qui eut lieu en effet.

Se tournant ensuite vers ceux qui l'ont acquitté, Socrate s'entretient avec eux et leur ouvre son âme. Cette voix intérieure, qui n'avait cessé de se faire entendre à lui dans tout le cours de sa vie pour le

[1] Platon, *Apologie*, trad. Cousin.

détourner de ce qu'il allait faire de mal, a gardé le silence en ce jour suprême. Ce silence le confirme dans ses pensées d'optimisme : il en conclut que ce qui lui arrive est un bien, et il se félicite d'échapper à ceux qui se prétendent ici-bas des juges, pour comparaître bientôt devant la vraie justice.

« C'est pourquoi, soyez pleins d'espérance dans la « mort, et ne pensez qu'à cette vérité : qu'il n'y a « aucun mal pour l'homme de bien, ni pendant sa « vie ni après sa mort, et que les dieux ne l'aban- « donnent jamais. Car ce qui m'arrive n'est point « l'effet du hasard... Aussi je n'ai aucun ressen- « timent contre mes accusateurs, ni contre ceux « qui m'ont condamné, quoique leur intention « n'ait pas été de me faire du bien et qu'ils n'aient « cherché qu'à me nuire ; en quoi j'aurais bien « quelque raison de me plaindre d'eux. » Mais Socrate sait que sa doctrine lui en enlève le droit, en faisant du vice une erreur. « Je ne leur ferai qu'une « seule prière. Lorsque mes enfants seront grands, « si vous les voyez rechercher les richesses ou toute « autre chose plus que la vertu, punissez-les en les « tourmentant comme je vous ai tourmentés : et « s'ils se croient quelque chose, quoiqu'ils ne soient « rien, faites-les rougir de leur insouciance et de « leur présomption ; c'est ainsi que je me suis « conduit avec vous. Si vous faites cela, moi et « mes enfants nous n'aurons qu'à nous louer de « votre justice. Mais il est temps que nous nous « quittions, moi pour mourir, et vous pour vivre.

« Qui de nous a le meilleur partage? Personne ne « le sait, excepté Dieu. »

Ainsi se termine l'Apologie dans un acte de foi à la Providence. La raison ne veut pas que le bien moral soit séparé du bonheur, qu'il soit mal et bien tout ensemble, et qu'il enveloppe ainsi en lui-même une insoluble contradiction. Ayons donc foi dans la logique éternelle ; tôt ou tard la raison et la science doivent triompher.

III. — Le même esprit anime la réponse de Socrate à Criton qui lui propose de fuir. Comment Socrate, après avoir prêché le respect des lois et le mépris de la mort, pourrait-il se contredire dans ses actes? Comment pourrait-il être dialecticien en paroles sans l'être aussi dans la conduite? « Ces principes « que j'ai professés toute ma vie, je ne puis les « abandonner parce qu'un malheur m'arrive ; je « les vois toujours du même œil : ils me paraissent « aussi puissants, aussi respectables qu'aupara-« vant[1]. » Qu'importe, en effet, ce qui se passe dans la région inférieure des sens? La même lumière brille toujours dans la région de l'intelligence. L'œil voit les objets de la même manière, qu'ils nous blessent ou qu'ils ne nous blessent pas ; ainsi la raison conserve sa vision uniforme de la vérité, et la *science* demeure inébranlable devant les maux qui épouvantent l'*opinion vulgaire*.

[1] Platon, *Criton*, *loc. cit.*

« Si tu n'as pas de meilleurs principes à me faire « connaître, sache bien que tu ne m'ébranleras pas, « quand la multitude irritée, pour m'épouvanter « comme un enfant, me présenterait des images « plus affreuses encore que celles dont elle m'envi- « ronne, les fers, la misère, la mort... Ce n'est pas « d'aujourd'hui que j'ai pour principe de n'écouter « en moi d'autre voix que celle de la raison[1]. »

Or, la raison le déclare, c'est un devoir absolu de n'être jamais injuste. La raison ne met aucune restriction à ce devoir : elle le *détermine universellement*. Il faut donc être juste, même envers ceux qui sont injustes à notre égard. Les lois de la patrie nous frappent injustement ; respectons-les. « Ne repoussons pas sans dignité l'injustice par l'in- « justice, le mal par le mal[2]. » Ce serait là de la mauvaise dialectique, et par conséquent de la mauvaise morale ; car on ne réfute pas le faux par le faux, mais par le vrai ; et on ne détruit pas le mal par le mal, mais par le bien.

« Laissons donc cette discussion, mon cher Criton, « et marchons sans rien craindre où Dieu nous « conduit. » Ce mot est dans la bouche de Socrate comme un *fiat voluntas*, parti de l'intelligence encore plus que du cœur.

IV. — Les doctrines métaphysiques et les arguments principaux du *Phédon* sur la vie future appar-

[1] Platon, *Criton*, *ib.*
[2] Platon, *Criton*, *ib.*

tiennent sans doute à Platon plutôt qu'à Socrate; pourtant il est fort probable que ce dernier, sur le point de mourir, s'entretint de la mort même et de l'immortalité. Il est même impossible que ce sujet ne se soit pas imposé à lui par la force des circonstances.

Ce qui est également historique dans le *Phédon*, c'est le portrait moral de Socrate; ce sont tous les sentiments que le disciple attribue à son maître. Courageux et doux tout ensemble, Socrate se montre indulgent envers ses ennemis; il ne les *accuse* pas, il les *comprend*. Il a pour ainsi dire trouvé leur *définition*, et cela suffit pour le satisfaire. Même calme à l'égard de la mort qui le menace; il a trouvé aussi le sens rationnel de cette mort : elle est un bien pour la cause qu'il représente, et elle est un bien pour lui-même.

A cette sérénité de l'intelligence se mêle, sur la fin de l'entretien, quelque chose d'attendri qui vient du cœur.

Quand Socrate se fut baigné pour épargner aux femmes la peine de laver un cadavre, on lui amena ses trois enfants, deux en bas âge et un qui était déjà assez grand ; on fit entrer Xantippe et plusieurs parentes. Socrate leur parla quelque temps et les fit ensuite se retirer. Le serviteur des Onze parut bientôt : « Socrate, dit-il, j'espère que je n'aurai pas à « te faire les mêmes reproches qu'aux autres con- « damnés. Dès que je viens les avertir, par l'ordre « des magistrats, qu'il faut boire le poison, ils

« s'emportent contre moi et me maudissent; mais « pour toi, depuis que tu es ici, je t'ai toujours « trouvé le plus courageux, le plus doux et le « meilleur de ceux qui sont jamais venus dans « cette prison, et en ce moment je suis bien assuré « que tu n'es pas fâché contre moi, mais contre « ceux qui sont la cause de ton malheur et que tu « connais bien. Maintenant, tu sais ce que je viens « t'annoncer; tâche de supporter avec résignation « ce qui est inévitable. » — En même temps il se détourna en fondant en larmes et se retira. « Voyez, dit Socrate en se tournant vers ses amis, « quelle honnêteté dans cet homme! Tout le temps « que j'ai été ici, il m'est venu voir souvent et « s'est entretenu avec moi : c'était le meilleur « des hommes; et maintenant, comme il me « pleure sincèrement! Mais allons, Criton! obéis-« sons-lui de bonne grâce... » — Quand on lui tendit la coupe, Socrate la prit sans manifester d'émotion, sans changer de couleur ni de visage; mais regardant cet homme d'un œil ferme et assuré, comme d'ordinaire : « Dis-moi, est-il per-« mis de répandre un peu de ce breuvage pour « en faire une libation? — Socrate, nous n'en « broyons que ce qu'il est nécessaire d'en boire. — « J'entends, dit Socrate, mais au moins il est permis « de faire ses prières aux dieux, afin qu'ils bénis-« sent notre voyage et le rendent heureux; c'est ce « que je leur demande; puissent-ils exaucer mes « vœux! » — Après avoir dit cela, il porta la coupe

à ses lèvres et la but avec une tranquillité merveilleuse[1].

Les sanglots éclatèrent. Socrate, seul, toujours maître de lui-même : « Que faites-vous? dit-il, ô « mes bons amis. N'était-ce pas pour éviter de pa-« reilles scènes que j'avais renvoyé les femmes? car « j'avais toujours ouï dire qu'il faut mourir avec « de bonnes paroles. Tenez-vous donc en repos, et « montrez plus de fermeté. »

Ses dernières paroles furent, d'après Platon : « Nous devons un coq à Esculape; n'oublie pas, « Criton, d'acquitter cette dette. » Paroles qui semblent une allusion symbolique à la mort, cette guérison de la vie.

On le voit, les doctrines qui avaient soutenu Socrate pendant tout le cours de son existence, et qui, en s'exaltant de plus en plus, l'avaient compromis auprès de ses concitoyens, le soutinrent jusqu'à ses derniers instants : il mourut, comme il avait vécu, dans la foi à la toute-puissante vérité.

V. Quand le sacrifice fut accompli, les Athéniens repentants pleurèrent-ils la victime qu'ils avaient immolée à leur politique et à leurs dieux? C'est ce qu'ont affirmé plusieurs auteurs anciens. Selon Diodore, le peuple, furieux, fit mourir sans jugement les accusateurs de Socrate[2]. Diogène prétend que les Athéniens, en signe de deuil, firent fermer

[1] Platon, *Phédon.*
[2] XIV, 37.

les gymnases; qu'ils élevèrent à la mémoire de Socrate une statue d'airain, ouvrage de Lysippe; qu'ils condamnèrent Mélitus à mort, et bannirent les autres accusateurs. Il ajoute que les habitants d'Héraclée chassèrent Anytus de leur ville le jour même où il y était entré[1]. Selon une autre tradition conservée par Plutarque, les accusateurs de Socrate, ne pouvant supporter la haine publique, se seraient pendus de désespoir[2]. Cependant, d'après le ton des *Mémorables* de Xénophon, il y a tout lieu de présumer que la mémoire de Socrate était encore impopulaire à Athènes, quand ce recueil fut composé. Platon quitta la ville immédiatement après la mort de son maître, et resta absent plusieurs années; la plupart de ses dialogues ont un but apologétique, et disculpent Socrate. Un demi-siècle plus tard, l'orateur Eschine applaudissait à la mort de Socrate, qu'il appelait *sophiste*. La critique moderne a donc eu raison de réduire à leur juste valeur les prétendus regrets des Athéniens; c'est ce que Barthélemy et Fréret avaient déjà fait bien avant MM. Grote et Forchammer.

Les politiques d'alors purent se flatter, comme ils le font toujours, d'avoir accompli un acte habile. « Habiles malhonnêtes gens! » disait Platon; ils ont « la vue perçante, » mais ils ne voient que ce

II, 43.

[2] *Or.* XI. *Busiris. Cf. argum. ad Isocratem.*

qui est tout près d'eux, et l'avenir leur échappe; dans quels piéges, tendus à autrui, s'embarrasse à la fin elle-même « leur misérable petite âme! » Comme ils détruisent ce qu'ils prétendent conserver, et immortalisent ce qu'ils croient détruire!

LIVRE DIXIÈME

CONCLUSION

CHAPITRE PREMIER

DIALECTIQUE DE SOCRATE.
I. MÉTHODE PSYCHOLOGIQUE. — II. MÉTHODE MÉTAPHYSIQUE ET MORALE.

Le trait dominant que nous avons remarqué chez Socrate, c'est la foi à la science, qu'il concevait comme identique au bien. Né dans une époque de crise intellectuelle, où le scepticisme descendait peu à peu de la métaphysique et de la religion dans la morale, et de la morale dans la politique, Socrate opposa au doute et aux négations des habiles, aux préjugés et aux superstitions de la foule, une foi et une espérance invincibles dans la raison. La science n'existe pas, disait-il, mais elle peut exister, et d'elle seule viendra le bien; elle seule réalisera, dans les individus et dans les sociétés, la vertu et le bonheur, « le bien-faire et le bien-être. »

Si Socrate revenait au milieu de nous, ne trouverait-il pas une époque de crise intellectuelle et morale fort analogue à celle où il vécut? Aurait-il

besoin, en présence de notre société, d'abandonner son premier rôle et d'en prendre un nouveau? — Contradiction dans les doctrines métaphysiques et religieuses, incertitude dans les idées morales et politiques, voilà les symptômes, bien connus de lui, qu'il reconnaîtrait sans peine parmi nous; et il pourrait redire à notre société ce qu'il disait à la jeunesse d'Athènes : — Tu éprouves les douleurs de l'enfantement; en vérité, ton âme est grosse. Mais je suis fils d'une sage-femme renommée, et mon art n'a point vieilli.

Une chose, cependant, lui semblerait chez nous un progrès incontestable, et il y reconnaîtrait en partie les effets lointains de sa propre influence, propagée à travers les siècles. Aussi peu croyants, sur une foule de points, que les Athéniens d'alors, nous croyons du moins comme Socrate à la science, bien que parfois nous voulions la renfermer dans les mathématiques et la physique, choses secondaires aux yeux de Socrate, et qu'il subordonnait à la science suprême, à la morale. Socrate nous répéterait sans doute que le plus sûr remède aux maux et aux vices des individus ou des sociétés, c'est toujours la science, mais à la condition qu'elle soit complète, qu'elle aboutisse à montrer le rapport de toutes choses au bien, et qu'elle ne soit pas seulement mathématique ou physique.

Subordonner tout au moral, voilà en deux mots la méthode de Socrate. Pour cela, selon lui, il faut d'abord ramener les autres connaissances à la

connaissance de soi, puis la connaissance de soi à la connaissance du bien. Savoir ce qu'on vaut soi-même intellectuellement et moralement, savoir aussi ce que valent toutes choses, c'est la vraie science qui, par sa propre vertu, devient pratique.

Socrate, identifiant l'art de bien penser et l'art de bien vivre, accordait la plus grande importance aux questions de méthode, et croyait, comme dit Xénophon, « qu'il suffit d'être dialecticien pour être vertueux. » Nous devons donc résumer ici et apprécier l'idée qu'il se faisait de la méthode en philosophie.

I. — La dialectique de Socrate, la maïeutique, consiste à tirer la science de soi-même, et à faire accomplir aux autres un travail semblable d'enfantement. Mais ce précepte socratique et platonicien, — tirer la science de soi, αὐτὸς ἐξ ἑαυτοῦ, — peut s'interpréter de deux manières différentes, qui correspondent à des méthodes opposées. Les socratiques n'ont guère fait cette distinction; aussi, tandis que certains historiens leur font honneur de la méthode « psychologique, » d'autres leur attribuent la méthode « ontologique. »

On peut d'abord tirer la science, ou plutôt la philosophie, de son propre fonds, en ramenant tous les problèmes aux faits de conscience qui en sont les éléments, et en appliquant à ces faits la réflexion intérieure. Par là, on étudie en soi-même tout le reste, et on connaît en se connaissant. C'est la mé-

thode psychologique, dont on a voulu voir le premier germe dans le Γνῶθι σεαυτόν de Socrate.

Mais Socrate, à vrai dire, n'a guère connu cette méthode[1]. Ce fut sans doute un grand observateur de l'âme humaine, mais il procédait moins par voie de méditation sur soi-même que par voie d'interrogation à l'égard d'autrui.

En conversant avec tout le monde, Socrate établissait une sorte d'expérimentation très-variée, ayant pour but de solliciter par tous les moyens les puissances de l'âme, et de les amener à l'action. C'est là l'utilité du dialogue et de la dialectique. Aussi Socrate croyait-il que le livre, qui parle tout seul, est une œuvre trop inanimée : ce n'est point dans les livres, selon lui, qu'on trouvera la vraie science. Teuth, en inventant l'écriture, s'imaginait avoir inventé la science et le souvenir; non, la vraie science est en nous-mêmes, et c'est de nous seuls que nous pouvons tirer la réminiscence. Il faut absolument, pour s'instruire, répondre à des questions qu'on se fait ou qu'on vous fait : toute logique est donc une dialectique intérieure ou extérieure.

Ce procédé du dialogue est aujourd'hui presque abandonné. Nous pouvons le remplacer, dans une certaine mesure, par cette sorte d'entretien avec les grands philosophes qu'on appelle l'histoire de la philosophie. De même que Socrate interrogeait

[1] Voir t. I, liv. I, ch. III.

tout le monde, et accouchait les esprits les plus humbles comme les plus sublimes, afin que sa raison propre et la raison d'autrui pussent s'unir en quelque sorte dans une même conscience, ainsi la philosophie moderne doit soumettre à la *maïeutique* les plus illustres représentants de la pensée humaine, et chercher par cette sorte d'expérimentation psychologique tous les aspects de la vérité. Mais en même temps, comme Socrate tirait la science de son propre fonds tout en interrogeant les autres, ainsi nous devons voir dans la pensée d'autrui une simple excitation pour notre spontanéité : il faudrait que chacun fût, comme Socrate, l'auteur de sa propre philosophie, αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας, et prît ainsi pour modèle l'homme qui a tout ensemble le plus interrogé les autres et le plus cherché en lui-même.

Le dialogue socratique, si original d'ailleurs, n'était pas exempt de défauts : il pouvait dégénérer en exercice logique, et offrir cet *exotérisme* qu'Aristote lui reprocha (τὰ λογικὰ, τὰ ἐξωτερικὰ, διαλεκτικῶς καὶ κενῶς). Socrate, à vrai dire, fut encore moins psychologue que logicien et même métaphysicien, malgré le préjugé contraire, et le procédé du dialogue y contribua pour une bonne part : car la lutte des idées, que le dialogue produit, amenait une prédominance inévitable des moyens de discussion logique. Dans l'âme même, Socrate voit surtout la raison, le λόγος, aux dépens de l'activité volontaire et libre. Quand viendra, avec Aristote, le tour de la

méditation solitaire, la conception de l'âme comme cause active et personnelle prendra plus de précision et d'importance; la psychologie aura un caractère plus « ésotérique », et la méthode de cette science s'efforcera de pénétrer jusqu'à l'essence active, au lieu de s'arrêter, soit aux phénomènes où se perdait l'école d'Ionie, soit aux notions logiques ou rationnelles que Socrate et Platon se plaisaient trop à combiner dialectiquement. Socrate n'en conserve pas moins le mérite d'avoir, le premier, appliqué le vieux précepte Γνῶθι σεαυτόν; et, le premier, compris que la vraie méthode doit tout rapporter à la pensée humaine.

La période antérieure à Socrate était, comme dit Hégel, le moment de la philosophie *objective*, qui, dans son dogmatisme spontané, croit saisir du premier coup son objet sans se demander si les choses sont conformes à la pensée, et qui se porte tout entière vers le dehors. Cette philosophie objective n'est encore qu'une synthèse confuse de la pensée et des choses, une sorte d'enveloppement, où le sujet pensant se distingue mal de l'objet pensé, et s'oublie en regardant le monde extérieur. Avec les sophistes et leur scepticisme commence une ère nouvelle : la pensée qui s'absorbait tout à l'heure dans les choses et semblait s'y réduire, s'isole, s'oppose à tout le reste, et s'efforce de tout réduire à elle-même. Pour Protagoras, la pensée individuelle, ou la sensation, devient la mesure de toutes choses; mesure sub-

jective d'ailleurs, car Protagoras ne croit à la vérité absolue d'aucun de nos jugements. Enfin, pour Socrate et pour Platon, la pensée générale ou la raison, dont chacun trouve par la réflexion les lois en soi-même, apparaît comme la mesure de tout ce qui est; mesure objective cette fois, qui ne varie plus avec les sensations de chacun, et par laquelle l'individu peut atteindre, en se connaissant lui-même, la connaissance de l'universelle vérité.

II. La maxime socratique, *tirer la science de soi-même*, peut recevoir une seconde interprétation. Il est une méthode spéculative et métaphysique, qui, ayant pour point de départ la croyance à l'identité des lois de la dialectique avec les lois de la vérité, travaille sur les idées et les notions, les combine, les analyse, les étudie de toutes les manières possibles, et s'efforce enfin, par ces constructions idéales, de reproduire l'ordre réel des choses. C'est la méthode ontologique, qui, dans ses procédés, est surtout logique; car elle consiste essentiellement en une logique qui s'attribue à elle-même une portée ontologique. On ne saurait nier l'emploi fréquent de cette méthode par Platon. Socrate est beaucoup plus réservé dans les spéculations sur l'ensemble des choses et sur le Cosmos; malgré cela, l'habitude qu'il avait de soumettre toute idée à l'analyse logique, à la déduction, à la division, à l'induction et à la définition, et la persuasion où il était

que l'*essence* des choses est dans le *genre*, ouvraient évidemment la voie aux constructions idéales de la métaphysique. Construire la science en soi-meme, n'est-ce pas encore la tirer de son propre fonds?

Aussi Aristote nous a-t-il dit que les définitions et classifications de Socrate n'étaient pas un travail purement logique sans portée métaphysique : la logique et l'ontologie, selon Aristote, étaient alors confondues. « Socrate recherchait la démonstration régulière; et le principe de la démonstration est l'essence; car la dialectique n'était pas encore assez forte pour pouvoir (comme à l'époque de Platon) raisonner logiquement sur les contraires, même indépendamment de l'essence métaphysique[1]. » Socrate attribuait donc une valeur objective au travail logique de la pensée; nous savons qu'il croyait que la dialectique des pensées est aussi celle des actes; il croyait également qu'elle est celle des choses, et que l'essence du réel est contenue dans la définition rationnelle.

On a beaucoup décrié, surtout en Angleterre et en France, la méthode qui, en spéculant sur les idées, espère atteindre les choses, par un travail à la fois logique et ontologique. Mais la philosophie, pour accomplir son œuvre propre, a-t-elle donc trop de tous les procédés possibles? Il faut savoir gré à

[1] *Métaphysique*, I, v. Voir tome Ier, p. 105.

Socrate, non-seulement d'avoir pratiqué l'observation de l'âme, mais encore d'avoir ouvert la voie à la spéculation hardie des Platon et des Aristote, en croyant que les lois de la pensée sont identiques aux lois des choses comme aux lois des actions.

La philosophie contemporaine a parfois montré en France une timidité métaphysique analogue à celle de Xénophon, et elle a cru par là être fidèle à l'esprit de Socrate, dont elle a si souvent invoqué le nom et l'exemple. Mais, outre que le vrai disciple de Socrate est Platon, non Xénophon, la timidité spéculative est beaucoup moins près de la vérité, dans son bon sens étroit, que la hardiesse du génie, malgré ses écarts. Si Socrate lui-même a exercé une aussi grande influence, c'est moins par son bon sens que par les nouveautés souvent téméraires de sa doctrine. Il s'est montré certainement spéculatif jusqu'à l'excès dans sa théorie déterministe de la volonté et de la vertu, et c'est ce qui a fait sa puissance. L'humanité a moins besoin, pour avancer, d'hommes qui lui répètent sagement ce qu'elle sait ou croit savoir, que de génies aventureux qui, choquant son prétendu bon sens par ces secousses que Socrate comparait à celles de la torpille, la réveillent ainsi de son engourdissement intellectuel ou moral, et l'entraînent malgré elle dans des chemins nouveaux.

Nous ne serons pas infidèles à l'esprit de Socrate et de son école, en insistant ici sur la question

de la méthode, si chère à Socrate, et en particulier sur le rôle de la spéculation philosophique, dont l'école de Socrate offre un assez brillant exemple pour que l'honneur en remonte jusqu'au maître.

Socrate et ses disciples, surtout Platon, eurent-ils tort de considérer la pensée comme intimement unie à l'être, et les lois de l'être comme identiques dans le fond aux lois de la pensée? — Non; les progrès des sciences, même les plus positives, ne font que confirmer cette doctrine, en nous montrant que la plus haute spéculation se trouve toujours être la plus réelle et la plus pratique. Quand une spéculation scientifique échoue devant la réalité, c'est qu'elle n'est pas assez spéculative encore, c'est qu'elle n'est pas, pour parler le langage platonicien, d'une intelligibilité assez pure et assez complète; car, si elle était complétement intelligible, elle serait réelle. Sans vouloir traiter à fond ce sujet, remarquons que, dans les mathématiques, les formules les plus spéculatives se trouvent être en même temps les plus pratiques et les plus fécondes. Pourquoi, dans la science morale, Socrate a-t-il produit une si grande rénovation et exercé une influence vraiment durable, sinon parce qu'il a élevé très-haut et poussé jusqu'au paradoxe la spéculation sur le bien et la vertu? De même, dans l'ordre politique, une théorie n'est pas impraticable parce qu'elle est *théorie*, mais au contraire parce qu'elle n'est pas assez véritablement théorique, parce que son auteur

a négligé de *contempler*, θεωρεῖν, quelque idée essentielle, élément nécessaire du problème, et que, par là, il a méconnu une des données de la question. Dira-t-on à l'élève qui résout mal un problème : Vous êtes trop théoricien? On lui dira : Vous ne possédez pas assez votre théorie, ou vous ne l'appliquez pas assez complétement; car vous négligez un élément de la question. — A vrai dire, l'opposition de la théorie et de la pratique recouvre, comme le croyait Socrate, une harmonie fondamentale, et la plupart des fautes de conduite se ramènent, ainsi qu'il le répétait souvent, à des erreurs de théorie. De même pour l'opposition de la pensée et des choses, du subjectif et de l'objectif, de la spéculation intérieure et de l'expérience extérieure. Ayez l'expérience complète, comme celle qu'on se représente en Dieu, et vous aurez par là même la spéculation; ayez la spéculation complète, comme celle qu'on attribue à Dieu, et vous aurez par là même l'expérience; rapprochez-vous le plus possible de l'une ou de l'autre de ces extrémités, et vous approcherez du point où elles se touchent. Profond observateur en philosophie, vous serez voisin de la spéculation; largement spéculatif, au moment même où vous paraîtrez le plus loin de la réalité expérimentale, vous y toucherez; au moment où vous semblerez, comme Platon, tirer toutes choses de votre propre fonds et de votre pensée, vous atteindrez l'objectif, l'universel et l'impersonnel; car vous serez près du point où Platon voyait coïn-

cider l'être et la pensée, le réel et le rationnel, l'ἔργον et le λόγος, que Socrate déjà, avant lui, refusait énergiquement de séparer.

Parmi les disciples de Socrate, Xénophon a eu son rôle utile, mais aussi bien modeste, parce qu'il représente la tendance pratique; Platon a eu le grand rôle, parce qu'il représente l'élan le plus audacieux de la pensée. Quant à Socrate, ne pourrait-on dire avec Aristote qu'il représente l'unité encore confuse de ces deux choses : la dialectique de pensée et d'action, spéculative et pratique tout ensemble? Après avoir paru négliger la métaphysique au profit de la morale, il l'a retrouvée dans la morale même, parce que, dans cet ordre de choses, il est allé hardiment au fond des questions.

La méthode spéculative, telle que l'école de Socrate et de Platon l'a pratiquée, loin de mériter les dédains de la philosophie contemporaine, est appelée à produire encore de grands résultats, pourvu qu'on ne se méprenne pas sur sa portée, et que l'on ne confonde pas immédiatement des hypothèses avec la certitude absolue. L'hypothèse métaphysique est une œuvre empreinte du sceau de la personnalité; si c'est là sa faiblesse, c'est aussi sa force. Elle a souvent plus d'utilité que l'observation même; mais à la condition qu'elle se donne pour ce qu'elle vaut, et qu'elle se soumette soit à l'expérience qui montre ce qui est, soit à la morale qui commande ce qui doit être. Le tort des Platon, des Spinoza et des Hégel, n'est pas de construire un système, mais

de le confondre immédiatement avec la réalité, et de nier même, s'il le faut, le réel au profit de leur idéal. Sans doute, — comme nous venons de le voir, — si on pouvait pousser la spéculation jusqu'au bout, on arriverait au point de coïncidence entre le réel et l'idéal; mais la chose était impossibe à l'homme, il ne faut jamais se persuader qu'on a atteint l'absolu. Notre spéculation et notre expérience, toujours incomplètes, vont au-devant l'une de l'autre, sans arriver à se confondre : elles ne peuvent donc avoir qu'une valeur relative. Laplace imagine une cosmogonie; mais il ne prétend pas plier les faits à son hypothèse, qu'il est prêt à rejeter si l'expérience vient la contredire; il sait qu'il spécule sur des *possibilités* relatives et non sur des *réalités* absolues. De même, le géomètre sait qu'il a pour domaine le possible, non le réel : il ne s'occupe pas de savoir s'il existe des triangles ou des cercles exacts dans la réalité; il affirme seulement que, si le triangle parfait existe, il aura telles et telles propriétés. Il est permis au philosophe de combiner, lui aussi, des notions, pourvu qu'il ne se fasse pas illusion à lui-même. Il ne suffit pas d'imiter en philosophie la rigueur de la méthode géométrique pour atteindre les objets de la métaphysique. Plus une méthode est géométrique, moins elle est probante par rapport à l'*existence* des objets : c'est une combinaison mentale de possibles qui réclame, pour devenir objective, le témoignage direct de l'expérience. On répète souvent, d'après Condillac, et

malgré les recherches de Kant, que la géométrie est une pure analyse et une suite d'identités; au contraire, dans la méthode géométrique, c'est la synthèse qui joue le premier rôle. Réduit à la simple analyse déductive, le géomètre n'irait pas loin ; il tirerait de sa définition un ou deux corollaires, et il aurait bientôt épuisé son principe. De là la nécessité de cette synthèse idéale qui rapproche les lignes, les surfaces, les figures, pour former des figures nouvelles, dont l'analyse développera ensuite les propriétés ; de là ces constructions de l'imagination, cet art intérieur qui combine les possibles pour en déduire ensuite toutes les conséquences qu'ils renferment. Et ces possibles sont des abstractions de l'expérience, des éléments qui lui sont empruntés : étendue, dimensions de l'étendue, surfaces, etc. Sans ces éléments, matière de la connaissance, et sans l'activité de l'esprit, qui les combine facilement grâce à leur simplicité et leur prête toutes les formes imaginables, la méthode géométrique serait stérile. Telle qu'elle est, cette méthode aboutit à une science idéale qui pose des *hypothèses*, et les analyse. C'est ce que Platon avait fort bien compris, ainsi que le témoigne le sixième livre de la *République*, où se trouve admirablement décrite la méthode des géomètres[1]. Les hypothèses géométriques se trouvent-elles en partie réalisées dans le monde extérieur ; on est sûr que leurs

[1] Voir la *Philosophie de Platon*, t. Ier, p. 33.

conséquences le seront également. Mais le géomètre n'oublie pas qu'il habite les régions du possible, non du réel. Les métaphysiciens, eux, n'ont pas toujours eu la sagesse du géomètre. Spinoza, par exemple, prétend tout déduire *à priori* et géométriquement d'un principe unique ; y arrive-t-il en effet? Réduit à la seule analyse déductive, il serait bientôt arrêté. D'une part, il faut que son principe soit d'une généralité absolue; d'autre part, plus ce principe est général, plus il est vide et plus la déduction l'épuise avec rapidité. Que fait donc Spinoza? Il a recours, soit à l'*expérience* dont il semblait vouloir se passer, soit aux *constructions* idéales. Il combine des notions, comme le géomètre. Mais alors, a-t-il le droit de nier les faits lorsque les faits ne rentrent pas dans son système? Nous avons reconnu un défaut analogue dans les déductions socratiques que Xénophon rapporte, et où nous avons trouvé des notions combinées et analysées, parmi lesquelles le libre arbitre ne pouvait plus avoir aucune place : par exemple, les sorites qui aboutissent à la définition de la piété, de la justice et des autres vertus. C'est seulement la spéculation complète qui pourrait ainsi se passer de l'expérience, comme c'est l'expérience complète qui pourrait se passer de la spéculation. Mais l'identité de ces deux choses n'est qu'une identité finale : Socrate, Platon, Spinoza, en ont fait une identité trop immédiate. Hégel, comme Spinoza, construit bien plus qu'il ne déduit; seulement, il a la conscience de faire une synthèse, tandis que Spinoza

espérait faire une analyse. Il n'en conserve pas moins encore la prétention exorbitante à la « science absolue. » Or nous voyons que, loin d'être une science absolue, le résultat de la méthode spéculative et métaphysique ne peut être qu'une science idéale, abstraite, hypothétique, un accouchement tout intérieur de la pensée par la pensée; c'est du subjectif, qui ne pourrait devenir entièrement objectif que par une vérification de l'expérience; et une vérification complète nous fait défaut.

Est-ce à dire que cette maïeutique intérieure, à laquelle la métaphysique semble se réduire, soit un travail stérile de la pensée sur elle-même, comme le prétendent les sceptiques? — C'est ici que Socrate et Platon eussent invoqué avec raison l'unité essentielle de la pensée et la réalité. Les lois de la pensée, en effet, ne sont jamais purement subjectives; elles expriment des objets possibles, sinon des objets réels. En outre, si un des anneaux d'une chaîne rigoureusement liée par la pensée vient à être révélé comme existant par l'expérience, les anneaux qui en sont logiquement inséparables seront révélés du même coup. Il y a plus; même en l'absence de vérification expérimentale, les constructions de la pensée peuvent encore offrir un caractère de probabilité voisin de la certitude. Si un système explique une foule de choses d'une manière simple, s'il relie une multitude de faits

et d'idées par un lien intelligible, sans aucune solution de continuité, un tel ordre dialectique, simple et fécond tout ensemble, apparaîtra comme l'expression très-probable et presque certaine de l'ordre même des choses. Supposez que Platon, Hégel ou Spinoza eussent rendu tout ou presque tout intelligible, et qu'ils ne se fussent point mis en contradiction avec des faits certains, leurs constructions idéales auraient sans doute été encore des hypothèses, non des démonstrations ; mais ces hypothèses eussent été tellement voisines de la certitude, qu'aucun esprit ne leur eût refusé son assentiment. A défaut de science, elles auraient entraîné la plus raisonnable des croyances.

En un mot, les faits de conscience sont comme des points de repère entre lesquels il faut trouver la ligne la plus simple et le plus court chemin. Que les métaphysiciens proposent leurs constructions et leurs plans; celui qui aura mis dans le sien le plus d'unité et de variété tout ensemble, et qui aura su relier tous les points sans en omettre un seul, obtiendra les suffrages. On considérera son plan comme la meilleure expression de la réalité, par cela même qu'il sera le plus intelligible. Car, encore une fois, tout ce qui est réel, selon la doctrine vraiment socratique et platonicienne, est intelligible, et ce qui serait parfaitement intelligible de tout point ne pourrait manquer d'être réel.

Le défaut de l'école socratique, et principalement

de Platon, n'est pas d'avoir été trop spéculative, mais de n'avoir point évité l'illusion dont nous parlions tout à l'heure, sur l'exacte portée des synthèses idéales : elle n'a pas assez compris que ces synthèses sont toujours en elles-mêmes des hypothèses plus ou moins voisines de la certitude. Elle a cru posséder la *science* (ἐπιστήμη) quand elle était encore dans la région de la *probabilité* (δόξα), pour laquelle elle professait un injuste dédain. Ce phénomène curieux se retrouve à toutes les grandes époques de spéculation. Voyez Spinoza, Schelling, Hegel : ils ne croient posséder rien moins que le savoir absolu, qui est proprement l'ἐπιστήμη des socratiques. Descartes et Leibnitz, avec une modestie plus apparente, ont au fond la même pensée. Tous se laissent tromper par les formes logiques ou géométriques de leur méthode; la rigueur dialectique de leurs déductions ou la régularité de leurs constructions leur paraît *science;* ils croient déjà tenir le réel, quand ils n'ont encore que le possible; le certain, quand ils n'ont encore que le probable. Socrate et son école ont méprisé la δόξα au moment même où ils en faisaient le plus grand usage, et ce mépris s'est transmis de philosophes en philosophes jusqu'à notre époque. Écoutez les métaphysiciens : ils parlent rarement de *probabilités*, presque toujours de *certitude*.

« L'appréciation des probabilités », disait avec raison Leibnitz, « devrait faire partie de la logique, et elle « fournirait une théorie aussi utile que tout le reste;

« j'y ai souvent songé. » Leibnitz n'a fait qu'y songer, et il a lui-même pris le change sur la valeur de certaines spéculations. Ce serait pour la philosophie contemporaine une tâche fort utile que d'étudier la méthode des probabilités philosophiques, et de faire ainsi la théorie de la vraisemblance, de la δόξα. On éviterait par là bien des objections. Il est dangereux, en effet, de présenter comme certaines, d'une certitude intuitive ou démonstrative, des explications qui ne comportent qu'un degré de probabilité assez grand pour entraîner l'assentiment de tout esprit sérieux. Le scepticisme s'empare de ces prétendues démonstrations, de ce prétendu *absolu;* il en trouve le côté faible et relatif, et il en conclut à tort que tout système métaphysique est sans valeur. L'artifice des sceptiques est de n'admettre aucun intervalle entre la certitude absolue et la négation ou le doute; par la méthode des probabilités philosophiques on détruirait cet artifice.

Aristote a parfaitement démontré que la dialectique de Socrate et de Platon demeurait souvent dans la région de la *vraisemblance*, en croyant être dans la *science;* si les socratiques eussent franchement accepté cette situation, et s'ils eussent montré la part énorme de la vraisemblance dans les spéculations d'Aristote lui-même, ils se fussent épargné bien des critiques. Mais leur réaction contre les sophistes et contre le vulgaire fut exagérée, et on peut conclure que, dans leur amour pour la science, ils se montrèrent injustes envers la croyance.

Nous avons vu que le philosophe doit tour à tour procéder par l'observation du réel et par la spéculation sur l'intelligible, pour se rapprocher progressivement de ce point entrevu par Socrate et Platon, où la réalité et la raison ne feraient qu'un, et où expirerait par conséquent la divergence des méthodes. Ce point culminant de la pensée et de l'action, pour Socrate, était le bien. De là une conséquence importante relativement à la méthode philosophique : le point de vue le plus près de la vérité étant celui qui est le plus près du bien, c'est d'après le moral qu'il faut juger tout le reste. On pourrait presque dire que déjà, pour Socrate, le criterium de la vérité métaphysique était un criterium moral. Expliquer les choses, selon lui, c'est montrer leur rapport au bien. On sait jusqu'à quel excès Socrate poussa le dédain des causes physiques et *nécessaires*, ἀναγκαί, dans son ardeur pour la recherche des causes morales et finales. Il y avait sous cette exagération une idée vraie, qui, depuis Kant, est de mieux en mieux comprise : c'est que, dans les problèmes métaphysiques, où la confirmation expérimentale fait défaut, et où les constructions rationnelles ne peuvent atteindre que le possible, ce qui donne aux idées une réalité objective, ce qui juge tout le reste et prononce en dernier ressort, c'est la morale. Par là, on ne prétend pas détruire la spéculation métaphysique ; on veut seulement lui fournir son criterium suprême, et montrer que la mesure du vrai, c'est le bien.

CHAPITRE II

PROCÉDÉS PARTICULIERS DE LA MÉTHODE SOCRATIQUE.
LEUR PORTÉE MÉTAPHYSIQUE.
THÉORIE DE LA DÉFINITION ET VALEUR DES GENRES.

Puisque chacun doit être, selon Socrate, son propre maître et l'*ouvrier* de sa propre science; puisque apprendre, c'est prendre conscience de soi ou de ce qui est en soi, tirer la vérité de son propre fonds et l'enfanter au dehors, puisque enfin la connaissance complète se tourne aussitôt à l'action et se manifeste par les œuvres, on en peut conclure qu'il n'y a rien de moins passif que la science, rien qui ait moins le caractère des choses qu'on reçoit toutes faites de l'extérieur. Les divers procédés de la méthode sont donc des opérations véritables, des actes intérieurs de notre puissance intellectuelle. Pour savoir, il faut agir, comme pour agir il faut savoir.

Aristote ira plus loin. Tirant du principe socratique, *Savoir, c'est agir*, sa conséquence la plus belle, il dira : — *Savoir, c'est faire;* on ne sait vraiment que ce qu'on fait soi-même, que ce qu'on

réalise par sa propre activité. — Maxime profonde, et que Socrate eût pu accepter comme la plus légitime conclusion de sa maïeutique.

Les procédés de la méthode, en effet, ne sont que des opérations fécondes par lesquelles nous réalisons en nous-mêmes les objets de la connaissance pour les mettre ensuite au jour; ce sont, dira Aristode, des *actes*, par lesquels nous amenons les objets à l'*acte*. Aristote, en développant cette théorie, n'est-il pas resté fidèle à la vraie tradition socratique?

La maïeutique, selon Socrate, devait employer comme moyens d'accouchement, la division, l'induction et la définition par genres. Ce sont autant de procédés actifs par lesquels nous développons les germes de la vérité contenus dans l'âme, par lesquels nous faisons passer à un état de distinction et de clarté ce qui était d'abord enveloppé et obscur. Socrate, on s'en souvient, avait appris d'Archélaüs et d'Anaxagore que tout était d'abord mêlé dans l'âme humaine comme dans l'univers, et que le travail propre de l'intelligence est d'introduire en toutes choses, avec la distinction et la séparation, un ordre et une loi, νόμος[1].

I. Considérons d'abord ce que produit la division ou analyse, διαίρεσις, à laquelle Socrate et Platon attachaient une si grande importance. Nous emprunterons à la géométrie un premier exemple. Si l'on donne au géomètre une figure à étudier,

[1] Voir t. I, p. 56 et suiv.

c'est, dit Aristote, en menant des lignes ou des surfaces par quelqu'un des points ou quelqu'une des lignes de cette figure qu'il en développera les propriétés. Ces lignes, il les concevra dans son imagination avant de les tracer au dehors. Il aura donc introduit dans la figure proposée des divisions et des subdivisions; il en aura distingué les diverses parties. Par là, il amène à l'acte des propriétés que cette figure contenait virtuellement; il réalise les parties qu'elle enveloppait, les éléments dont elle se composait : on pourrait presque dire qu'il l'accouche. Étant donné, par exemple, un triangle isocèle, j'abaisse une perpendiculaire du sommet sur la base, et par là je réalise deux triangles égaux, dans lesquels le triangle total se décompose. Ces deux triangles égaux, je ne les *connais* que parce que je les *fais*. Toute pensée, conclut Aristote, est dans l'acte; la pensée ne pense rien que ce qu'elle fait venir à l'acte et réalise. On ne sait qu'en faisant, et savoir, c'est faire. Et en effet, si mon activité intellectuelle n'avait pas réalisé, d'abord dans l'imagination, puis sur les tablettes, les triangles égaux qui sont en puissance dans le triangle isocèle, elle n'aurait pas eu la science de ce triangle. C'est que, au fond, pensée et acte sont la même chose : *αἴτιον δ' ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια*. Le but de la *division* est donc de réaliser ce que renferme virtuellement un tout ; et c'est en *faisant* qu'on *connaît* (*διὰ τοῦτο, ποιοῦντες γιγνώσκουσιν*).

C'est là un beau commentaire de la parole socra-

tique et platonicienne : Αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν. Tirer la science de soi, c'ést amener à l'acte en soi-même ce qu'on connaît.

Ce que fait l'analyse des géomètres, le philosophe le fait en divisant et subdivisant par la méthode socratique. Il amène à l'acte une espèce contenue dans un genre, une partie contenue dans un tout, une conséquence contenue dans un principe. La déduction, par exemple, est une action qui réalise une conséquence d'abord virtuelle. C'est ce qui fait que la déduction ne mérite pas les accusations exagérées de ceux qui la croient stérile comme une tautologie. — Il y a, disent-ils, entre le principe et la conséquence un lien d'identité; — quand cela serait, il y aurait toujours cette opposition frappante que la conséquence est purement possible dans le principe, tandis que vous la rendez réelle par la déduction. Que le possible et le réel, dans leur opposition provisoire, recouvrent une identité définitive, cela est vrai ; mais, pour nous, il importe beaucoup de changer, selon l'expression d'Aristote, la puissance en acte; ce développement, cet enfantement, dont parle Socrate, constitue la science même. La connaissance est l'acte commun du sujet et de l'objet; par cet acte, je réalise tout à la fois ma connaissance et la chose connue, du moins dans sa forme, sinon dans sa matière.

II. Ce qui est vrai de la division et de l'analyse s'applique aussi à l'induction et à la synthèse. Le

géomètre ne se borne pas à décomposer des figures données; il en compose d'autres qui ne lui étaient pas données. C'est là cette synthèse idéale qui est si féconde en mathématiques. L'hyperbole et la parabole ne sont point visibles dans l'expérience; c'est le géomètre qui a dû d'abord inventer et construire ces lignes par la combinaison d'éléments déjà connus. De même, en combinant des triangles, je forme des hexagones, des octogones, et d'autres figures. L'analyse et la synthèse se mêlent perpétuellement dans toutes les constructions géométriques. L'analyse seule serait trop vite épuisée; la synthèse réalise de nouveaux objets de connaissance. *Savoir*, c'est toujours *faire;* l'esclave de Ménon, interrogé par Socrate sur les propriétés des figures, était obligé de les réaliser pour les comprendre. Tout géomètre est un artiste.

La généralisation philosophique et l'induction réalisent aussi les choses à leur manière. Le genre est virtuellement dans les individus; je le produis et l'amène à l'acte en l'en séparant, et je ne puis le connaitre que par cette réalisation dans ma pensée.

Mais ici, Aristote a-t-il tiré la juste conséquence de son principe : Savoir, c'est faire? — Nous sommes arrivés au point où Platon et Aristote se séparent sur la question que Socrate avait soulevée.

Aristote a cru que le genre, réalisé dans notre pensée, n'avait pas d'autre réalité que celle-là, et qu'il était, en lui-même, pure virtualité. — Je

connais l'universel parce que je le fais et que je l'amène à l'acte dans ma pensée; — voilà tout d'après Aristote. En conséquence, il reproche à Platon d'avoir séparé les genres des objets, tandis que Socrate ne les séparait pas[1].

Platon, de son côté, prend pour principe l'unité fondamentale de la pensée et de l'être, ou, si l'on veut, de la pensée et de l'acte, qu'Aristote lui-même admet; et de ce principe, il tire les conséquences suivantes : — Puisque, par la dialectique et la maïeutique, je réalise les genres dans ma pensée, c'est qu'ils sont effectivement en eux-mêmes des réalités, sans quoi ils n'auraient rien d'intelligible. Précisément parce qu'ils ne sont pas réels et actuels en tant que genres dans les objets extérieurs, ils doivent l'être autre part. Notre pensée, en effet, ne peut pas travailler sur le non-être absolu, ni « enfanter dans le non-être. » Ce que nous concevons doit être réel quelque part, même quand nous songeons à de simples possibilités, car ces possibilités ne sont elles-mêmes possibles que grâce à quelque réalité actuelle. Aristote répète lui-même que l'acte, en tout, précède la puissance. Donc c'est la réalité qui fournit de son sein le possible et l'intelligible ; donc tout ce que nous enfantons laborieusement par notre pensée est déjà actuel dans une pensée supérieure éternellement identique à l'être même. Là les

[1] Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποιεῖ οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν. *Métaph.*, I, *loc. cit.*

genres, « *séparés* » des choses et cependant « *participables* », sont tout ensemble être et pensée. Socrate, sans aller jusque-là, croyait lui-même à une identité fondamentale entre la raison et la réalité? Platon, à tort ou à raison, en conclut que les genres conçus par l'induction ont leur fondement dans quelque réalité supérieure tout à la fois au monde sensible et à notre pensée imparfaite.

Il semble, en effet, qu'ici Platon soit plus socratique d'esprit qu'Aristote, tout en paraissant s'écarter de Socrate dans la lettre. Aristote, quand il s'agit de l'induction, n'abandonne-t-il pas la doctrine socratique sur l'identité de la science et de l'action, du raisonnable et du réel, après l'avoir si remarquablement appliquée à la division? Au contraire, Platon croit pouvoir l'appliquer à l'induction comme à tout le reste, et il rattache les genres logiques conçus par la pensée humaine aux *Idées réelles* de la Pensée parfaite.

On voit, en résumé, sur quel point précis devait porter le grand débat de Platon et d'Aristote. Le principe qu'ils admettent en commun est le suivant : Savoir c'est produire, c'est amener à l'acte ce qui est virtuel en nous, mais réel ailleurs; car le virtuel présuppose le réel. Ce principe était en germe dans Socrate. L'objet de la *division* est réel dans le monde sensible; encore un point sur lequel Platon et Aristote s'accordent. L'objet de l'*induction* est réel dans le monde intelligible; et savoir, c'est réaliser dans sa pensée les idées éternelles :

telle est la doctrine propre que Platon a tirée des principes socratiques, et qu'Aristote rejette. Pour ce dernier, il n'y a ni genres ni idées dans la pensée divine, parce que les genres et les idées enveloppent quelque chose de multiple : la conscience indivisible d'une action indivisible, telle est la pensée de la pensée dans l'Individualité suprême.

III. Par sa théorie de la définition, comme par celle de l'induction, Socrate a préparé le platonisme. On sait, en effet, la prédominance qu'il accordait, dans la définition, au *genre* découvert par l'induction. Si, comme nous venons de le voir, il n'a pas réalisé les genres dans un monde à part, déjà pourtant il les considérait comme l'essence réelle des choses.

Aussi Aristote réfute-t-il à la fois Socrate et Platon lorsqu'il place l'élément capital de la définition dans la différence spécifique, non dans le genre, et qu'il considère l'essence comme individuelle.

Sans doute, si on entend par essence la raison qui rend une chose possible et intelligible, Socrate et Platon sont dans le vrai en appelant l'universel essence de l'individuel; mais, si on entend par essence ce qui constitue la réalité actuelle d'une chose, l'être et l'activité qui lui appartiennent en propre, Aristote reprochera justement à Socrate et à Platon d'avoir méconnu la cause

intime, la substance individuelle qui fait l'être même[1].

C'est là, en effet, le vice de la dialectique dans Socrate comme dans Platon. Tous les deux enchaînent des notions rationnelles et combinent des possibles ; ils ne prennent pas assez conscience, par la réflexion intérieure, de leur activité personnelle et libre. Ils dissertent sur les *raisons* intelligibles plutôt que sur les *causes* efficientes, qui sont pourtant, elles aussi, des raisons, mais des raisons vivantes et fécondes. Ils n'ont pas vu que l'essence réelle d'une chose est le principe interne de son action, qu'elle est l'individualité. Voilà pourquoi Socrate, en définissant les vertus par « la science du bien » sans croire qu'il soit nécessaire d'ajouter « la pratique du bien », définit le genre universel au détriment de la différence individuelle : il n'en résultera rien moins que la négation de la liberté morale[2].

[1] Voir *la Philosophie de Platon*, t. II.
[2] Voir tome Ier, ch. CXXXVI et suiv.

CHAPITRE III

GERMES DE LA DOCTRINE DE L'INNÉITÉ DANS LA MAÏEUTIQUE DE SOCRATE. — RÉMINISCENCE ET PRESSENTIMENT.

I. Il y avait une sérieuse difficulté dans cette question des sophistes : — Comment peut-on chercher ce qu'on ne connaît aucunement ? On ne cherche que ce dont on a l'idée, et si c'est précisément cette idée qu'on cherche, il en résulte qu'il faut d'abord l'avoir pour la chercher. Comment sortir de ce cercle vicieux ?

On sait la réponse de Socrate : — Si on n'admet pas une certaine science virtuelle, innée à l'âme, le dilemme est insoluble : on ne peut chercher ni ce qu'on connaît ni ce qu'on ne connaît pas.

Socrate et Platon, faisant appel à l'observation psychologique, invoquaient le fait de la mémoire. En effet, quand nous cherchons à nous rappeler une idée, c'est que nous l'avons conservée, c'est que nous avons en nous et la puissance d'y penser et quelque conscience de ce pouvoir. Supprimez cette

conscience obscure des virtualités qui sont en nous, et vous rendrez le souvenir impossible. L'idée confuse et synthétique est donc l'embryon de l'idée distincte et analytique. Apprendre, c'est *reconnaître* une chose comme intelligible et vraie, ce qui suppose, dira Platon, une *connaissance* primitive de la vérité, une possession et une conscience primitive de l'intelligible, de quelque façon qu'on se la représente. Telle est l'idée nouvelle dont le premier germe était dans Socrate, et que nous allons voir passer en se transformant de philosophe en philosophe jusqu'à nos jours.

La connaissance de la vérité peut être primitive de deux manières : elle peut être première dans l'ordre métaphysique ou première dans l'ordre du temps. Socrate ne fait point cette distinction. Platon, par la doctrine de la réminiscence, où il combine la *maïeutique* de Socrate avec la *préexistence* de Pythagore, accorde aux vérités innées une antériorité dans le temps[1]; mais il ne leur retire pas pour cela cette espèce d'antériorité qui fait que le principe est avant les conséquences et l'absolu avant le relatif[2].

Aristote, tout en combattant la doctrine du *Ménon*, admet la virtualité de l'universel dans l'intelligence. En rejetant l'innéité des conceptions particulières, il ne se met pas en réelle opposition avec Socrate ni avec Platon. Ce dernier, en effet, ne

[1] Voir le *Ménon* et le *Phèdre*.
[2] Voir la *Philosophie de Platon*, I, p. 246.

prétendait pas que les vérités universelles fussent en nous à l'état de *pensées* actuelles, mais comme un germe divin conçu « dans l'accouplement de la raison et de l'être », et qui n'attend que l'art de la dialectique pour être enfanté au dehors.

Cette grande doctrine socratique et platonicienne subsiste dans l'École d'Alexandrie et reparaît chez les Pères de l'Église. Saint Augustin se demande si c'est le maître humain qui enseigne, ou si nous n'avons pas un maître intérieur et divin. Saint Thomas montre, à son tour, que tout enseignement est un développement de l'âme, et que nous tirons notre science de notre propre fonds. La doctrine du Verbe se combine ainsi avec celle de l'innéité.

Descartes, en renouvelant la philosophie, se rencontre avec Socrate et Platon sur ce point comme sur tant d'autres. Pas de science, selon lui, sans un consentement intérieur qui est l'évidence, et pas d'évidence sans certains principes innés à la lumière desquels nous voyons et jugeons tout le reste. Après avoir paru soutenir l'innéité des idées en tant que pensées particulières et actuelles, Descartes finit par déclarer que la prédisposition à concevoir ces idées est seule innée, mais qu'elle constitue une puissance réelle et toute prête à agir.

C'est surtout dans Leibnitz que la doctrine socratique et platonique prend des formes précises, en se combinant et en se réconciliant avec la métaphysique d'Aristote. Leibnitz, comme Socrate et Platon, invoque d'abord le fait de la mémoire.

Le dialogue de Théodore avec Philalèthe rappelle sur ce point les entretiens de Socrate avec ses disciples. « Nous avons », dit Théodore, « une « infinité de connaissances dont nous ne nous « apercevons pas toujours, pas même lorsque « nous en avons besoin ; c'est à la mémoire de les « garder et à la réminiscence de nous les repré- « senter, comme elle fait souvent, au besoin, mais « non pas toujours. Cela s'appelle fort bien *sou-* « *venir* (*subvenire*), car la réminiscence demande « quelque aide. » En vertu du même principe, Socrate considérait les interrogations que les autres vous font ou qu'on se fait à soi-même comme l'aide la meilleure. « Et il faut bien que, dans « cette multitude de nos connaissances, nous « soyons déterminés par quelque chose à renou- « veler l'une plutôt que l'autre, puisqu'il est « impossible de penser distinctement tout à la « fois à tout ce que nous savons. — En cela », ré- pond Philalèthe, « je crois que vous avez raison ; « et cette affirmation trop générale *que nous nous* « *apercevons toujours de toutes les vérités qui sont* « *dans notre âme* m'est échappée sans que j'y aie « donné assez d'attention. — On peut dire que « toute l'arithmétique et toute la géométrie sont en « nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les « y peut trouver en considérant attentivement et « rangeant ce qu'on a dans l'esprit, sans se servir « d'aucune vérité apprise par l'expérience ou par la « tradition d'autrui, comme Platon l'a montré dans

« un dialogue... Quoiqu'il soit vrai qu'on n'envisa-
« gerait pas ces idées, si l'on n'avait jamais rien
« vu ni touché. » C'est aussi ce que Platon admettait; les sens, selon lui, ne servent qu'à éveiller la raison. « Puisqu'une connaissance ac-
« quise peut être cachée dans l'âme par la mémoire,
« comme vous en convenez, pourquoi la nature ne
« pourrait-elle pas y avoir aussi caché quelque con-
« naissance originale? Faut-il que tout ce qui est
« naturel à une substance qui se connaît s'y con-
« naisse d'abord actuellement? Une substance telle
« que notre âme ne peut et ne doit-elle pas avoir
« plusieurs propriétés et affections qu'il est impos-
« sible d'envisager tout d'abord et tout à la fois? Or
« pourquoi faudrait-il aussi qu'on ne pût rien *pos-*
« *séder* dans l'âme dont on ne se fût jamais *servi?* »
C'est la distinction entre la κτῆσις et l'ἕξις que fait Socrate dans le *Théétète*, lorsqu'il parle des ramiers qu'on possède alors même qu'on ne s'en sert point. « *Avoir une chose sans s'en servir*, est-
« ce la même chose que d'avoir seulement la *fa-*
« *culté* de l'acquérir? Si cela était, nous ne possède-
« rions jamais que des choses dont nous jouissons;
« au lieu qu'on sait que, outre la faculté et l'objet,
« il faut souvent quelque disposition dans la fa-
« culté ou dans l'objet ou dans tous les deux, pour
« que la faculté s'exerce sur l'objet... — Mais ne
« se peut-il point que non-seulement les termes
« ou paroles dont on se sert (en enseignant), mais
« encore les idées, nous *viennent du dehors?* »

C'est la question que Socrate s'était faite. — « Il « faudrait donc que *nous fussions nous-mêmes hors* « *de nous*, car les idées intellectuelles ou de ré- « flexion sont tirées de notre esprit ; et je voudrais « bien savoir comment nous pourrions avoir l'idée « de l'être, si nous n'étions pas des êtres nous- « mêmes, et ne trouvions pas l'être en nous. » On croirait lire le *Théétète*. — « S'il y a des *vé-* « *rités* innées, ne faut-il pas qu'il y ait des *pen-* « *sées* innées? — Point du tout. Car les pensées « sont des actions, et les connaissances ou les « vérités, en tant qu'elles sont en nous quand « même on n'y pense point, sont des habitudes « ou des dispositions; et nous savons bien des « choses auxquelles nous ne pensons guère... — Il « est bien difficile de concevoir qu'une vérité soit « dans l'esprit, si l'esprit n'a jamais pensé à cette « vérité. — C'est comme si quelqu'un disait qu'il « est difficile de concevoir qu'il y ait des veines dans « le marbre, avant qu'on les découvre. Si les vérités « sont des pensées, on sera privé non-seulement « des vérités auxquelles on n'a jamais pensé, mais « encore de celles auxquelles on a pensé et aux- « quelles on ne pense plus actuellement ; et si les « vérités ne sont pas des pensées, mais des habi- « tudes et aptitudes naturelles ou acquises, rien « n'empêche qu'il n'y en ait en nous auxquelles on « n'ait jamais pensé et auxquelles on ne pensera « jamais[1]. »

[1] *Essais*, 35 et suiv.

Leibnitz propose ensuite un moyen terme entre la doctrine excessive qui admettrait l'innéité des idées en tant que *pensées actuelles*, et la doctrine d'Aristote, qui semble trop les réduire à des *puissances nues;* Leibnitz y voit des *puissances actives*, produisant déjà des effets actuels, mais qui néanmoins ne sont pas encore des pensées distinctes.

« On répondra peut-être que cette *table rase* des « philosophes veut dire que l'âme *n'a naturellement* « *et originairement que des facultés nues.* Mais les « facultés sans quelque acte, en un mot les pures « puissances de l'école, ne sont que des fictions que « la nature ne connaît point, et qu'on n'obtient « qu'en faisant des abstractions. Car où trouverait- « on jamais dans le monde une faculté qui se ren- « ferme dans la seule puissance sans exercer aucun « acte? Il y a toujours une disposition particulière à « l'action, et à une action plutôt qu'à l'autre; et, « outre la disposition, il y a une tendance à l'action, « dont même il y a toujours une infinité à la fois « dans chaque sujet, et ces tendances ne sont ja- « mais sans quelque effet. L'expérience est néces- « saire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à « telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne « garde aux idées qui sont en nous; mais le moyen « que l'expérience et les sens puissent donner des « idées ? L'âme a-t-elle des fenêtres? ressemble- « t-elle à des tablettes? est-elle comme de la « cire? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi

« de l'âme la rendent corporelle dans le fonds. On « m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes : — Il n'est rien dans l'âme qui ne vienne « des sens. — Mais il faut excepter l'âme même et « ses affections. — Nihil est in intellectu quod non « fuerit in sensu, *nisi ipse intellectus*. — Or, l'âme « renferme l'être, la substance, l'un, le même, la « cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions que les sens ne sauraient « donner[1]. » Ce sont à peu près les mêmes que le *Théétète* énumère.

Lorsque Kant, à son tour, montre la part de la raison dans la science, lorsqu'il fait voir que la matière seule de la science vient du dehors, mais que la forme intelligible est inhérente à l'âme et imposée par elle à la matière sensible, fait-il autre chose que de revenir à la pensée de la maïeutique? Selon Kant, c'est nous qui tirons de nous-mêmes l'ordre, l'harmonie, l'unité, qui constituent la science; nous ne recevons pas la science des objets; nous soumettons, au contraire, les objets aux lois intellectuelles. Loin que la pensée dépende des phénomènes, ce sont les phénomènes qui dépendent de la pensée, et gravitent pour ainsi dire vers elle comme vers leur centre. Kant se comparait, on le sait, à Copernic, qui renversa l'ordre reçu des choses, et fit tourner la terre autour du soleil; mais Socrate lui-même a commencé cette révolution philosophique, en faisant venir la science

[1] *Essais*, 35 et suiv.

du dedans, au lieu de la faire venir du dehors.

L'école anglaise a introduit dans la question deux éléments précieux : l'idée de l'hérédité et l'idée de l'évolution. Suivant M. Herbert Spencer, l'innéité s'explique par l'hérédité ; et ce qui semble être une préformation est une évolution et un progrès[1]. — Mais, à vrai dire, le problème semble par là reculé et simplifié plutôt que résolu encore. Pour que l'accumulation des expériences chez l'individu et chez la race arrive à produire la science, encore faut-il, diront les socratiques, que, même dans les expériences élémentaires et dans les sensations des êtres inférieurs, se trouve quelque germe

[1] « S'en tenir, dit M. Herbert Spencer, à l'assertion inacceptable « que, antérieurement à l'expérience, l'esprit est une table rase, « c'est ne pas voir le fond même de la question, à savoir : — d'où « vient la faculté d'organiser les expériences ? — d'où proviennent « les différences en degré de cette faculté, possédée par diverses races « d'organismes et divers individus de la même race ? Si, à la nais- « sance, il n'existe rien qu'une réceptivité passive d'impressions, « pourquoi un cheval ne pourrait-il pas recevoir la même éducation « qu'un homme ? Si l'on objecte que le langage fait toute la diffé- « rence, alors pourquoi le chat et le chien, soumis aux mêmes expé- « riences que leur donne la vie domestique, n'arriveraient-ils pas à « un degré égal et à une même espèce d'intelligence ? Comprise sous « sa forme courante, l'hypothèse empirique implique que la pré- « sence d'un système nerveux, organisé d'une certaine manière, est « une circonstance sans importance, un fait dont on n'a pas besoin de « tenir compte ! Cependant, c'est là le fait important par excellence, « le fait contre lequel, en un sens, les critiques de Leibnitz et autres « étaient dirigées, le fait sans lequel une assimilation d'expériences « est tout à fait inexplicable... Il y a du vrai dans la doctrine des « formes de la pensée, non le vrai que soutiennent ses défenseurs, « mais une vérité d'un ordre parallèle. » (*Special synthesis*, § 197, ch. VII.)

fécond des plus hautes connaissances. Tout ne saurait absolument venir du dehors; aux facteurs extérieurs de la science, qui sont les objets, doit s'ajouter un autre facteur qui est l'intelligence même. Or, tout ayant sa constitution ou son énergie propre, l'intelligence doit avoir aussi la sienne; et cette constitution, cette énergie spéciale, lui est innée, au sens bien simple de Leibnitz qui dit que l'intelligence est innée à elle-même. Et il ne s'agit pas seulement ici de ce que Kant appelait les formes de la pensée, mais du fond même; il faut bien que penser consiste en un certain acte déterminé et *sui generis*. La pensée, en d'autres termes, a sa démarche propre et sa direction normale; elle est une action, qui suppose une certaine puissance active et un certain but. Selon Socrate et Platon, ce but serait le bien, c'est-à-dire la perfection sans limites; et il est difficile, en effet, de contester qu'il y a en nous une tendance à franchir toute borne, non-seulement par la pensée, mais encore par la volonté. Cette tendance à se dépasser soi-même et à dépasser tout le reste, cette inclination au plus grand bien, qui était, selon Socrate, le fond du vouloir, ne serait-elle point aussi le fond du penser, et la seule chose vraiment innée à l'âme, parce qu'elle constitue l'âme même? Cette tendance à se dépasser et à tout dépasser, si on en recherche la plus profonde origine, s'identifie avec la tendance à la liberté, que Socrate et Platon n'ont pas su apercevoir sous la raison. A cela se réduit peut-être, en définitive,

l'innéité primitive, qui se confond avec notre nature même, ou plutôt avec notre activité même. L'intelligence est une fonction de la volonté[1].

II. Nous avons vu comment Platon avait combiné la doctrine de Socrate sur l'enfantement de la science avec la théorie des pythagoriciens sur la préexistence de l'âme, — que Socrate admettait peut-être lui-même, — et comment sortit de là l'hypothèse de la réminiscence. Cette hypothèse, qui n'a plus seulement rapport à l'origine ontologique des idées, mais à leur origine chronologique, appartient en propre à Platon. Les formes mythiques dont il l'a revêtue l'ont bientôt fait abandonner de ses successeurs. Cependant, si l'on dégage de toutes ces spéculations à la fois socratiques, pythagoriques et platoniciennes ce qu'elles peuvent contenir de raisonnable, on y trouvera peut-être un élément qu'il ne faut point négliger dans la question de l'origine des connaissances. Leibnitz admettait, en un sens rationnel, la préexistence des âmes et le souvenir des existences antérieures. « L'animal,

[1] Dans les Études platoniciennes qui terminent notre *Philosophie de Platon*, nous avons essayé de ramener à l'unité les vérités premières et axiomes de la raison. Dans notre travail sur la *Liberté et le déterminisme*, nous avons essayé de pénétrer plus avant dans la même question, et de retrouver, sous l'élément intellectuel, l'élément actif ou volontaire; nous avons recherché si l'axiome fondamental de la raison ne serait pas simplement l'expression abstraite de la direction normale que prend naturellement l'activité, c'est-à-dire de la tendance à la liberté infinie qui fait le fond du vouloir. (Voir la *Liberté et le déterminisme*, p. 141-208.)

« dit-il, et toute substance organisée ne commence « point lorsque nous le croyons, et sa généra- « tion apparente n'est qu'un développement et une « espèce d'augmentation... Les animaux ne naissent « et ne meurent point, et les choses qu'on croit com- « mencer et périr ne font que paraître et dispa- « raître. C'était aussi le sentiment de Parménide et « de Mélisse, chez Aristote; car ces anciens étaient « plus solides qu'on ne croit. » — Parmi ces anciens, plus solides que beaucoup de modernes, il est juste de compter ici Platon et peut-être Socrate. Qu'on rejette la transmigration des âmes et la succession des vies *humaines*, soit; mais Platon aurait été justement surpris, s'il avait entendu certains spiritualistes dire que nous tombons tout d'un coup du néant ou des mains de Dieu dans un corps humain, avec des facultés toutes faites et des instincts tout préparés. Mieux vaudrait la métempsychose elle-même qu'une doctrine si peu rationnelle. Ne pourrait-on pas revenir à la grande pensée des écoles pythagoriciennes et socratiques sur la préexistence, et considérer les instincts, les facultés, les aptitudes diverses, les caractères divers et portés vers divers objets, non-seulement comme l'héritage des expériences d'autrui, — ainsi que le croit l'école anglaise, — mais comme des tendances en partie acquises par l'individu avant la vie humaine, pendant l'existence animale ou végétative qui a précédé? Toutes les prédispositions, outre la part de l'hérédité,

peuvent être encore des habitudes formées par le concours des causes extérieures et de notre activité intérieure. Nous serions ainsi héritiers et solidaires, non-seulement des autres, mais de nous-mêmes. A l'intuition mystique des Idées dans une vie supérieure et divine, telle que la rêvait Platon, on substituerait ainsi la conscience obscure des faits dans une vie inférieure et plus grossière. C'est là du moins, pour la philosophie contemporaine, un problème à examiner; et ce problème rentre dans l'ensemble des questions que soulève l'étude des doctrines socratiques, dont nous venons de voir la longue influence à travers l'histoire.

III. Une autre question, voisine de la précédente, et à laquelle conduisent également les croyances de Socrate, est celle qui concerne la nature de l'inspiration et du génie. L'universelle vérité, selon Socrate et Platon, est présente en quelque manière même aux esprits les plus humbles, mais il est des âmes privilégiées chez qui l'énergie de la raison semble plus voisine de son effet, et se déploie avec moins d'effort. Alors, au lieu de cette dialectique discursive et de cette lente analyse, par lesquelles se développe la réflexion vulgaire, apparaît la spontanéité intuitive du *génie*. Les anciens ont été frappés de ce caractère intuitif à tel point qu'ils crurent y voir quelque chose de surnaturel et de merveilleux. N'osant s'attribuer à eux-mêmes les plus hautes inspirations de leur âme, ils les

attribuaient à un principe *divin*, *δαιμόνιόν τι*, dont ils ne précisaient pas la nature. Le génie, pour les platoniciens, est une participation au divin plus complète que chez les autres hommes ; c'est une union plus intime de la raison humaine avec la raison éternelle et avec la raison des choses. Gœthe exprimait une pensée socratique et platonicienne lorsqu'il appelait le génie « une révélation « qui se développe de l'intérieur à l'extérieur, et « qui fait pressentir à l'homme sa ressemblance « avec la Divinité. C'est une union et comme une « synthèse de la nature et de l'esprit qui nous « donne la plus délicieuse assurance de l'éternelle « harmonie de l'être. » — « Il n'est pas douteux », continue Gœthe, reprenant la théorie selon laquelle l'âme est grosse de la vérité, « il n'est pas douteux « qu'il existe dans l'esprit humain, dans le *sujet*, des « idées qui répondent à des lois encore inconnues « dans la nature, dans l'*objet ;* le génie consiste à « découvrir cette loi cachée dans les profondeurs « muettes des choses, et dont l'esprit porte en soi la « formule encore inaperçue. »

Platon et, avant lui, Socrate, allaient jusqu'à croire que le *pressentiment* peut anticiper sur l'avenir, comme la *réminiscence* s'étend dans le passé. Le pressentiment, selon l'esprit rationnel de cette doctrine, n'est autre chose que la conscience soudaine d'une virtualité qui est en nous et même en dehors de nous, d'une loi dialectique qui va produire son effet. Telle chose *peut* être, elle *doit* être, elle *sera :*

quelques conditions préexistantes; et le génie, cette grande exception, doit rentrer en quelque manière dans les lois communes de l'univers. Le génie s'expliquera donc d'abord par l'hérédité et la constitution physique, puis peut-être par les habitudes acquises dans les formes inférieures et antérieures de l'existence, sans préjudice des autres éléments qu'il peut encore contenir et surtout de la part qu'il faut faire à la volonté personnelle. A ce point de vue tout platonicien, mais dégagé des éléments mystiques et symboliques, le génie serait une sorte d'avance sur les autres hommes, qui aurait en partie sa raison dans la préexistence naturelle. Ce serait une réminiscence des impressions ou des actes antérieurs à la naissance humaine, un souvenir de ce que l'âme a déjà éprouvé ou vaguement perçu quand elle était encore entraînée par le grand courant de la vie animale, végétale, ou même de l'existence minérale. « Personne, dit « encore Leibnitz, ne peut assurer par la seule raison « jusqu'où peuvent être allées nos aperceptions pas- « sées que nous pouvons avoir oubliées... Les per- « ceptions insensibles marquent et constituent le « même individu, qui est caractérisé par les traces « qu'elles conservent des états précédents de cet « individu, en faisant la connexion avec son état « présent; et elles se peuvent connaître par un « esprit supérieur, quand même cet individu ne « les sentirait pas, c'est-à-dire lorsque le souvenir « exprès n'y serait plus. »

Tels sont les problèmes que l'école socratique pourrait encore poser à la science moderne, et les éléments de solution qu'elle apporterait pour son propre compte, relativement à la genèse des connaissances réfléchies ou des inspirations spontanées.

En définitive, la distinction socratique de l'enveloppement et du développement a préparé celle de la puissance et de l'acte, qui devait jouer un si grand rôle dans la métaphysique. De plus, par son analyse des conditions de la science et par ses observations psychologiques sur l'art d'accoucher les esprits, Socrate a appelé l'attention sur les importantes notions de virtualité et d'innéité : il est sur ce point le prédécesseur de Platon, d'Aristote et de Leibnitz.

CHAPITRE IV

THÉORIE DE L'AMOUR ET DE LA VOLONTÉ. LE DÉTERMINISME DE SOCRATE ET SON INFLUENCE DANS L'HISTOIRE.

Les mérites et les défauts de la philosophie socratique se retrouvent dans la théorie de l'amour. Sur ce point encore, Socrate nous a paru le devancier de Platon : quoiqu'il ait insisté plutôt sur le côté psychologique et moral de l'amour que sur son origine métaphysique, il a cependant marqué cette origine même avec netteté.

I. En premier lieu, Socrate a fait voir que le bien est la fin essentielle de toute âme, et par conséquent que l'amour du bien est le fond de tous nos amours. Nous ne pouvons aimer, en effet, que ce qui est bon en quelque manière, ou nous paraît tel; on n'aime un être que pour sa bonté réelle ou apparente.

Ce grand principe, attribué d'ordinaire à Platon, appartient réellement à Socrate, ainsi que le prou-

vent les *Mémorables*, où le bien est réprésenté comme pouvant seul attirer l'âme et comme l'unique objet de tout *désir*. On aime et on désire le bien, d'après Socrate, dans la mesure même où on le connaît; connaissance du bien et désir du bien sont donc en raison directe l'un de l'autre, ou plutôt se confondent dans la vertu. D'où il résulte que la *science* et l'*amour* font un : la seule vraie science est la science de l'amour. C'est celle que Socrate s'attribuait à lui-même, au témoignage de Platon; Xénophon nous le montre aussi « épris d'une amie qui ne lui permet de la quitter ni le jour ni la nuit, parce qu'elle apprend de lui des philtres et des incantations »; cette amie est la Sagesse[1]. C'est à elle, selon le *Banquet* de Xénophon, que les actions et les paroles peuvent emprunter « les grâces de Vénus », ἐπαφρόδιτα ἔπη καὶ ἔργα; car, dit encore Xénophon, « c'est la Vénus populaire qui inspire les amours corporels, et la Vénus Uranie l'amour de l'âme, le goût de l'amitié et des belles actions, « intimité charmante et volontaire (ἐθελουσία) »[2].

Tous les philosophes, depuis Socrate, ont accepté ce grand principe dont il déduisait ses définitions des vertus : — Sans l'amour du bien en général, aucun amour particulier n'est possible; la définition de tout amour, outre ses différences propres, entraîne toujours, comme *genre*, l'amour du bien universel. — Socrate a donc « défini » l'amour,

[1] Voir plus haut, p. 200 et suiv.
[2] Voir plus haut, p. 212 et suiv.

comme tout le reste, « universellement »; il en a montré la condition intelligible ou *raison*, λόγος.

Mais n'a-t-il point, ici encore, négligé la cause active au profit de la condition logique, la différence individuelle au profit du genre universel?

Nous avons montré ailleurs que Socrate, Platon, et tous leurs partisans, ont en effet méconnu un élément nécessaire de la question, et qu'ils sont tombés dans un idéalisme abstrait au sujet de l'amour, comme au sujet des autres facultés de l'âme. Il n'est pas vrai que nous aimions seulement les qualités d'un individu, et que ces qualités, abstraites de l'être individuel, puissent exciter l'amour; nous n'aimons rien en tant que *genre*, rien de général, rien d'abstrait. L'objet propre de l'amour est la personnalité, la bonté libre. Socrate a méconnu cette part de la liberté dans l'amour[1].

II. Le second principe de Socrate, conséquence du précédent, c'est que le vrai bien, objet essentiel de l'amour, étant à la fois le bien en soi, le bien de tous, et le bien de chacun, est le vrai lien des âmes, qui les rapproche sans jamais les séparer. Un commun amour du bien engendre un commun amour des personnes. Voilà ce « germe d'amitié » que, « par leur nature même », les hommes portent en eux, selon *les Mémorables*, comme ils ont aussi en eux « les germes de la discorde. » Cette lutte des

[1] Voyez la *Philosophie de Platon*, II, 578 et suiv.; et *la Liberté et le déterminisme*, 2e partie.

deux principes, amour et haine, qu'Empédocle reconnaissait dans la nature entière, Socrate montre quelle forme elle prend dans la conscience humaine : l'agréable, voilà ce qui sépare les hommes et engendre la discorde; le bien, voilà ce qui unit et engendre l'amour : « L'amitié, se glissant à travers tous les obstacles, attache ensemble les hommes vertueux[1]. » C'est donc par le vrai bien que les hommes s'unissent, et c'est par les biens apparents qu'ils se séparent. Il est faux que les intérêts véritables des diverses personnes soient en lutte, comme le sont leurs passions; il y a, au contraire, harmonie essentielle des intérêts, unité des biens dans le bien.

C'était pressentir ce que devait enseigner le christianisme : que l'amour de Dieu engendre l'amour des hommes, que la charité divine conduit à la charité humaine. Nous avons exprimé cette conséquence dans une formule qui nous semble platonicienne d'esprit : — « Aimez le bien pour vous aimer les uns les autres; aimez-vous les uns les autres pour aimer le bien. » Socrate a vu lui-même, avant Platon, cette région des harmonies où tout est concilié, et il a compris que le moyen de réaliser dans l'humanité la paix et la philanthropie, c'est d'y répandre cette croyance : Au fond, tous les biens et tous les vrais intérêts ne font qu'un. Socrate, nous a dit Xénophon, « était naturellement philanthrope. »

[1] Voir plus haut, tome Ier, p. 155, et tome II, p. 36.

III. La principale originalité de Socrate est dans sa théorie de la volonté. Nous avons démontré, par les textes les plus nombreux et les plus formels de Xénophon, de Platon et d'Aristote, que Socrate a le premier soutenu, avec conscience, le système appelé depuis le déterminisme[1].

Mais quels sont les caractères précis du déterminisme socratique? Est-il dérivé de la notion des causes efficientes ou de la notion des causes finales?

Croire que nos actes sont uniquement produits par un enchaînement de causes efficientes, mécaniques et *physiques* (au sens antique de ce terme), voilà le véritable fatalisme, tel qu'on le trouve dans une école mécaniste comme celle de Démocrite. On peut dire que c'est là le premier et le plus bas degré de la pensée.

L'autre doctrine, qui est le second degré, mais non encore le degré supérieur, a pour père Socrate. Elle conçoit la détermination volontaire, non comme l'effet mécanique des causes externes, mais comme le choix intellectuel du meilleur. Selon cette conception, le bien est sans doute tout-puissant, mais d'une puissance essentiellement *bienfaisante*, qui n'agit qu'en se montrant à l'intelligence, par le seul attrait de sa beauté, et non par une violence imposée à l'âme.

On voit quelle distance sépare cette doctrine intel-

[1] Voir tout le livre deuxième du tome Ier, p. 140 à 260.

lectualiste du fatalisme matérialiste. Ici, c'est en quelque sorte un *prédéterminisme* qui devance l'acte, comme la cause devance l'effet, ou la conséquence le principe. Là, on conçoit la fin comme un but intelligible à atteindre, et non comme une cause antérieure qui nous pousse : elle est devant nous et nous appelle; elle n'est pas derrière nous comme une force physique qui entraîne.

La détermination de l'activité change alors de caractère. Dans le fatalisme des causes physiques, elle n'a aucune spontanéité : c'est l'effet d'une force extérieure, c'est une contrainte venant du dehors. Dans la doctrine socratique, la spontanéité de l'acte subsiste en face de la fin rationnelle. C'est l'être qui se détermine lui-même, d'une manière régulière sans doute, dans un ordre invariable et dans une direction certaine; mais enfin il se détermine. Il y a toujours choix du meilleur; mais c'est encore une sorte de choix plus intellectuel que volontaire.

Le fatalisme des causes engendrait la nécessité mathématique de l'acte; le contraire de l'acte, tout bien examiné, n'était même plus possible *en soi*, et toute idée de contingence devenait illusoire. Pour Socrate et Platon, au contraire, il n'y a point véritablement nécessité, ἀνάγκη, mais seulement certitude. En toutes choses, je choisirai le meilleur, non pas fatalement, mais certainement.

Le contraire de l'acte demeure alors possible en soi et logiquement, bien qu'il ne soit jamais actuel. Socrate et Platon montrent que l'homme qui sait la

vérité *peut* dire le faux, δυνατόν[1], par cela même qu'il sait tout ensemble ce qui est faux et ce qui est vrai; ils montrent que celui qui sait la justice, *peut* l'injustice, par cela même qu'il sait ce qui est juste et ce qui est injuste. Mais Socrate entend bien que cette puissance ne sera jamais réelle, que l'homme en possession de l'entière vérité ne dira jamais le faux; et que, de même, si quelqu'un connaît réellement et complétement la justice, il ne pratiquera pas l'injustice. Car « le vieux Socrate, comme dit Aristote, combattait fortement (ὅλως ἐμάχετο) cette proposition, qu'on pût être sciemment injuste »[2]. Il y a donc toujours, selon cette doctrine, deux possibles logiques, bien qu'il n'y ait qu'un seul acte réel, et que cet acte soit toujours dirigé vers une même fin.

Considérez maintenant la fin, et voyez comment elle agit. Aristote ne fait que développer et étendre à l'univers la grande conception socratique et platonicienne, quand il ramène l'action du bien à un attrait. Le bien n'a qu'à paraître pour vaincre, il agit en se révélant; l'intelligence le conçoit, et l'amour le poursuit; lui, cependant, à jamais immobile, il repose dans son éternelle félicité. Le mouvement est en nous; c'est nous qui nous l'imprimons, c'est nous qui voulons, dans un sens déterminé sans doute, mais qui n'exclut pas la spontanéité. Cet attrait du bien est d'autant plus invincible qu'il ne contraint pas; en y cédant, l'être ne fait que céder à

[1] Voir notre travail sur le *Second Hippias*.
[2] *Ethique à Nic*, I, III.

ce qu'il y a en lui de plus intime, à ce qui constitue son être même; victoire délicieuse qui n'est point le triomphe brutal de la force, mais le triomphe compris et consenti de l'amour intellectuel. Lorsque, plus tard, les théologiens compareront la *grâce* à une délectation victorieuse, ils ne feront que revenir, sans s'en douter, à la pensée de Socrate, de Platon et d'Aristote.

Dans cette doctrine, quelque incomplète qu'elle soit d'ailleurs, l'âme humaine n'est point dégradée comme dans la première, mais plutôt relevée, bien qu'elle ne le soit pas assez encore. L'homme est conçu comme cherchant toujours le meilleur, comme essentiellement bon par son amour essentiel du bien. C'est l'humanité embellie et divinisée. Il manque pourtant au bien, dans cette théorie, son attribut le plus essentiel, ou plutôt ce qui n'est plus l'attribut du bien, mais son essence même : la volonté libre.

Le terme propre pour caractériser la doctrine socratique, ce serait de l'appeler l'optimisme dans l'homme. Semblable au Dieu de Platon, qui n'est du reste que le Dieu de Socrate, l'homme choisit toujours le meilleur conçu par son intelligence; seulement, tandis que Dieu est infaillible, l'homme se trompe à chaque instant. Malgré cela, dans la faiblesse même de l'homme éclate la grandeur de sa nature : alors qu'il s'élance vers le mal, le regard de Socrate découvre encore au fond de son âme la tendance indéfectible vers le

bien. L'homme est une *providence* souvent imprévoyante, mais c'est une providence : il conçoit le meilleur, il le veut, il l'accomplit ; — ou s'il ne l'accomplit pas, c'est qu'il ne sait plus la valeur réelle de son acte ; même en le punissant, il faut le plaindre et l'éclairer. Dans le cœur de Socrate eût retenti, s'il avait pu l'entendre, ce cri de pitié tombé sur le monde : « Pardonnez-leur ! ils ne *savent* pas ce qu'ils font. »

Tous les caractères de l'optimisme en Dieu, Socrate les a transportés dans l'homme, sauf l'infaillibilité ; voilà pourquoi ce choix du meilleur n'est plus véritablement une nécessité fatale, mais une nécessité tout intellectuelle, identique, s'il fallait en croire Socrate et Platon, à la liberté même. Car, pour Socrate et Platon, la liberté ne signifie que l'affranchissement de tout ce qui n'est pas le bien, la délivrance de tout besoin et de toute « envie »[1] ; le sage seul est donc libre. Cette unité suprême de la pensée et de l'action, où les extrêmes coïncident, où les contraires s'identifient, et que l'auteur du *Timée* et du *Parménide* devait placer en Dieu, Socrate la place déjà dans l'homme : le choix du bien, chez le sage, est libre en ce sens que rien ne l'y force, et cependant il est moralement nécessaire, d'une nécessité dont le sage lui-même est l'auteur.

En un mot, comme on peut le conclure du discours de Socrate dans le *Phédon*, c'est l'attrait provi-

[1] Φθόνου ἐκτὸς ὤν, dit Platon de Dieu dans le *Timée*.

dentiel de la cause finale, substitué à l'impulsion aveugle de la cause efficiente. Une ère nouvelle s'ouvre avec Socrate dans la philosophie : le règne de ce que Platon appelait la nécessité, identique à la matière, s'achève ; le règne de l'intelligence prévoyante (πρόνοια) est commencé. Mais dans l'ivresse de cette idée nouvelle, dans le transport du bien, Socrate croit invincible l'action de l'intelligence. Quoi ! répète-t-il sans cesse, la science du bien serait « réduite en servitude », dans l'âme qui la possède, par je ne sais quelle puissance supérieure[1] ! Non, le bien est trop vrai, le bien est trop beau, le bien est trop *bon*, pour que l'âme se refuse à son charme irrésistible : il suffit de le voir pour l'aimer, et il suffit de l'aimer pour l'accomplir.

Dans le déterminisme intellectuel, tel que Socrate l'a entendu, que pouvait être le mal ? — Une erreur par laquelle on confond un bien moindre avec un bien supérieur. Le mal est donc simplement, à en croire Socrate, l'erreur de direction vers le bien. Nous l'avons dit, selon Socrate comme selon Platon, l'action se mesure à la puissance qui est sa condition rationnelle, la puissance à la science, qui est sa condition rationnelle, la valeur morale à la science, qui est encore sa condition rationnelle. On ne vaut que par ce qu'on sait. Xénophon insiste à diverses reprises sur ce point, remontant toujours

[1] Voyez le *Protagoras* de Platon.

du *faire* au *pouvoir*, du pouvoir au *savoir*, du savoir au *bien*. Mais l'action, la puissance, la science et le bien peuvent être « ambigus, » ou de double usage, quand ils se trouvent parmi les genres inférieurs de la dialectique, non dans le genre suprême, qui se confond avec la suprême utilité ou la suprême fin. Il y a des sciences ou des arts dont on peut faire un mauvais et mensonger usage, comme l'arithmétique ou la rhétorique ; c'est que les biens ou utilités qui sont l'objet de ces sciences ou de ces arts peuvent être subordonnés à un bien supérieur, à une utilité supérieure, réelle ou imaginaire[1]. Qu'est-ce, par exemple, que le rhéteur? Un homme qui peut se servir de la parole pour le bien ou pour le mal, et qui peut mettre ce qu'il dit en contradiction avec ce qu'il pense. Qu'est-ce que le sophiste? Un homme qui peut se servir de la pensée pour le bien ou pour le mal et qui, démontrant le pour et le contre, peut mettre la pensée en contradiction avec la pensée même. Qu'est-ce enfin que l'homme ignorant et vicieux? Un homme qui se sert de l'action pour le mal comme pour le bien, et qui peut mettre ses actes en contradiction avec ses pensées. Race de menteurs, en qui la contradiction habite et qui portent en eux la discorde! Le rhéteur dit le contraire de ce qu'il pense; le sophiste pense le contraire de ce qu'il pense; le vicieux fait le contraire de ce qu'il pense; là c'est la parole qui ment à la pensée; ici, c'est la pensée qui se ment à elle-même; ailleurs,

[1] Voir tome Ier, ch. III.

c'est l'action qui ment à la pensée. Rhéteurs, sophistes, politiques, poëtes, théologiens fanatiques, tous ces adversaires de Socrate ne possèdent que des biens, des sciences, des arts à double fin, et on peut dire qu'ils sont eux-mêmes des hommes *doubles*. Mais cette duplicité, ce mensonge à mille formes, cet usage ambigu des biens, n'est plus possible quand on considère le souverain bien lui-même, la connaissance de ce bien, et la puissance de le réaliser ; à moins que, par une erreur de l'intelligence, on ne croie une chose meilleure que ce qu'il y a de meilleur : ce qui est impossible sans la plus grande ignorance du souverain bien. Socrate représente, comme nous l'avons remarqué, cette unité parfaite de la pensée, de la parole, de l'action, cette harmonie constante de soi-même avec soi-même, qui vient de ce qu'on s'est attaché au bien tout entier par la raison. Quand donc on est parvenu, dans l'échelle dialectique des utilités, c'est-à-dire des moyens et des fins, jusqu'au sommet où réside la connaissance du bien suprême, on voit s'évanouir cette duplicité et cette ambiguïté qui, sur les degrés inférieurs, permettaient un double usage des choses, tantôt bon tantôt mauvais, tantôt conforme et tantôt contraire à la fin naturelle. On ne peut user de deux façons et *sophistiquement* que des puissances inférieures, comme de la puissance de parler ou de marcher ; que des connaissances inférieures, comme celle des lettres ou des calculs[1] ; que des biens relatifs,

[1] *Mémorables*, l. IV, VI.

comme la richesse ou la santé. De là les sophismes de parole, les sophismes de pensée, les sophismes d'action, où l'on voit les choses employées contrairement à la raison et à la nature. Mais celui qui connaît le meilleur usage des choses et leur utilité finale ou fin suprême, celui-là ne peut plus agir que d'une seule manière, qui est la meilleure : car il n'y a plus de raison pour que, en présence de ce qu'il sait absolument meilleur et définitivement utile, il choisisse le pire et le nuisible. Il ne peut plus être *sophiste :* il est *sage.* — Mais, dira-t-on, l'homme injuste préfère par la volonté son bien propre au souverain bien qu'il connaît. — C'est qu'alors, répond Socrate avec cette subtilité que Xénophon même nous montre en lui, il croit son bien propre meilleur que le souverain bien, c'est-à-dire que ce qu'il y a de meilleur : donc, ou il ignore que le souverain bien est ce qu'il y a de meilleur, et alors vous lui attribuez faussement la science du souverain bien ; ou il sait que c'est vraiment là le meilleur, et alors il ne peut rien penser ni faire de meilleur. La série des biens, des connaissances, des puissances et des actions, forme, pourrait-on dire, un angle dont les côtés demeurent doubles, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à ce sommet où la connaissance une du souverain bien, qui est un, ne laisse plus qu'une seule manière d'agir. Sur les côtés se tiennent les faux sages : sophistes, rhéteurs, poëtes qui ne savent ce qu'ils disent, politiques qui ne savent ce qu'ils font, théologiens qui ne savent ce

qu'ils croient : foule mobile comme l'*opinion*, vouée à toutes les discordes et à la guerre ; au sommet se tient le sage idéal, immuable dans la paix que lui assure la science.

De là, ces paradoxes des *Mémorables* et du *Second Hippias* sur le mensonge et sur l'injustice volontaire, qui est le mensonge réalisé ; Socrate essaye de réduire à l'absurde ceux qui croient qu'on peut mal faire tout en connaissant le souverain bien, et pour dire *sophistiquer* la science du souverain bien. L'argumentation socratique, on s'en souvient, telle qu'elle résulte à la fois des *Mémorables* et du *Second Hippias*, est à peu près la suivante.

Celui qui, sciemment et volontairement, écrit contre les règles de la grammaire, bien que, dans la circonstance présente, il soit nécessaire d'écrire correctement, celui-là est supérieur et meilleur dans la connaissance de la grammaire, mais inférieur en ce qu'il ignore le meilleur usage de la grammaire dans le moment présent.

Celui qui observe les règles de la grammaire, mais pour écrire sciemment et volontairement des choses fausses concernant l'arithmétique, bien que dans le cas présent on ait besoin de calculs exacts, celui-là est meilleur par la connaissance de l'arithmétique, mais il est inférieur en ce qu'il ignore le meilleur usage à faire actuellement de l'arithmétique.

Celui qui observe bien les règles de l'arithmé-

tique, mais pour écrire sciemment et volontairement des choses fausses sur l'administration de la république, bien qu'on ait besoin actuellement d'une bonne administration des finances, celui-là est meilleur par la connaissance de l'administration financière, mais inférieur en ce qu'il ignore le véritable usage de la science des finances.

Enfin, celui qui connaîtrait le meilleur usage de toutes choses, et qui en userait mal volontairement, bien qu'il sût que rien ne surpasse ce qu'il y a de meilleur, celui-là, « *si un tel homme pouvait se trouver*, » serait meilleur par la connaissance du meilleur usage des choses, et cependant inférieur, parce qu'il ne connaîtrait pas ce meilleur usage. Évidente contradiction, car le même homme serait meilleur et pire sous le même rapport. L'hypothèse de l'injustice volontaire, à en croire Socrate, finit donc par se détruire elle-même. Pour ce qui regarde le souverain bien, la science et la pratique concordent, car il n'y a plus aucun degré supérieur de la dialectique où la raison d'une discordance puisse se trouver. On peut détourner les moyens de leur fin naturelle et raisonnable, mais on ne peut détourner la fin même de la fin. Toute connaissance du bien qui paraît accompagner la pratique du mal n'est donc qu'une connaissance incomplète et ambiguë, une connaissance de moyens secondaires ; le remède au mal est dans une science plus parfaite, dans la science de la

fin suprême. Tel degré de science morale, telle moralité[1].

IV. Cette théorie a exercé une longue influence dans l'histoire.

Elle fut d'abord adoptée par Platon, qui l'appliqua tout entière à Dieu, mais la restreignit relativement à l'homme. Plus modéré que son maître, Platon ramena progressivement la doctrine socratique à ces expressions moins paradoxales : — On ne choisit pas toujours ce qu'on *opine* être bon, mais on choisit toujours ce qu'on *sait* être le bien. Les *sciences* mêmes peuvent se trouver en opposition avec la volonté : « Il peut se faire que toutes les sciences, sans la science du bien, soient plus nuisibles qu'utiles » ; seule, la *science* (ce qui est presque pour Platon la science *en soi* ou science absolue) entraîne nécessairement la volonté. Dès lors, cette doctrine s'applique beaucoup plus à Dieu qu'à l'homme.

Malgré ces corrections, Aristote rejette la doctrine socratique même sous la forme platonicienne. La distinction de l'*opinion* et de la *science* lui semble insuffisante. Il accuse Socrate et Platon de justifier tous les deux l'intempérance et les autres vices, en les ramenant à des erreurs. Il leur oppose le mérite et le démérite, les peines et les récompenses, et tous ces arguments moraux ou sociaux dont on a depuis usé et abusé.

[1] Voir notre travail sur le *Second Hippias*. Voir aussi *La liberté et le déterminisme*, p. 352 et suiv.

Les stoïciens demeurent fidèles à la tradition socratique en identifiant la vertu avec la liberté, et la liberté avec l'intelligence de la nécessité même. Être vertueux, c'est être libre, en ce sens qu'on est dégagé des passions qui asservissent la raison; mais être raisonnable, c'est comprendre la raison des choses, et conséquemment leur nécessité. Or comment comprendre cette nécessité sans l'accepter et la vouloir? Ainsi acceptée et voulue, la nécessité devient liberté. Être libre, en d'autres termes, ce serait être soi-même la raison des choses; pour cela, il n'y a qu'un moyen, c'est de s'identifier avec la raison de toutes choses ou avec l'universelle nécessité. Le sage, distribuant ses actions selon la raison et la nature, ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ, ὁμολογουμένως τῇ φύσει, réalise à la fois, par cette dialectique toute divine, la suprême nécessité et la suprême liberté.

Les alexandrins, eux aussi, suivent Socrate et Platon. Plotin définit le *volontaire : ce qui est fait sans contrainte et avec conscience* (ἑκούσιον, ὃ μὴ βίᾳ, μετὰ τοῦ εἰδέναι). Mais l'absence de contrainte extérieure n'exclut pas une sorte de détermination intérieure produite par les motifs. La vraie liberté, pour les alexandrins, ne consiste pas à pouvoir faire le bien ou le mal, mais à faire nécessairement le bien · c'est la définition de Socrate.

Les chrétiens donnent la prédominance tantôt à la théorie socratique et platonique, combinée avec les tendances orientales, tantôt à la théorie péripa-

téticienne. La grâce et le libre arbitre se trouvent en présence. La grâce est-elle efficace *par elle-même* ou *par autre chose*, à savoir le concours de notre volonté? *Gratia efficax per se, aut per aliud?* Cela revient à se demander avec Socrate : Le bien est-il tout-puissant par lui-même ou a-t-il besoin de notre consentement volontaire? — On sait les longues disputes des théologiens sur ce sujet; elles se sont résumées dans la querelle des jansénistes (*gratia efficax per se*), et des molinistes (*per aliud*). Chose remarquable, les jansénistes, dont la morale est plus austère, adoptent le prédéterminisme, comme les stoïciens; et les jésuites, dont la morale est relâchée, se font les champions de la liberté d'indifférence, comme les épicuriens. Sans le savoir, les uns se rattachent en partie à Socrate; les autres, à Aristote. La doctrine de la *délectation victorieuse* ne fait, comme nous l'avons vu, qu'exprimer sous une autre forme la toute-puissance que Socrate attribuait au charme du bien.

Descartes admet la liberté et l'élève, comme Duns Scot, au-dessus de l'intelligence : il brise avec hardiesse cette unité du vouloir et du savoir, de la volonté et de l'entendement, que les socratiques, les platoniciens et les thomistes avaient enseignée. La dialectique intellectuelle et la dialectique morale, confondues par Socrate, se séparent; la volonté ne s'arrête plus docile aux limites de l'intelligence, et l'ordre des actions ne se conforme plus nécessairement à l'ordre des pensées : car l'enten-

dement est fini et passif, la volonté est infinie et active; là où finit la vision de l'entendement, l'action de la volonté ne finit point et passe outre. Au lieu de répéter avec les socratiques que l'erreur est fatale, Descartes affirme sans cesse que l'erreur est libre. Il reconnaît d'ailleurs avec les socratiques que toute faute est une erreur et suppose une ignorance : *nemo peccans nisi ignorans;* mais dans l'erreur même subsiste cette puissance du vouloir qui est libre parce qu'elle est infinie en nous comme en Dieu : la volonté.

La profonde conception de Descartes ne fut point comprise; la tradition socratique, platonicienne et augustinienne reprit le dessus. Spinoza revient au fatalisme le plus hardi. Malgré l'exclusion des causes finales, le déterminisme socratique du bien domine dans la théorie spinoziste de l'amour divin. L'âme, dit Spinoza, n'est idée adéquate, ou cause libre, que par la science de Dieu (Platon). Connaissant Dieu, elle l'aime (Platon et Socrate), et la pure science s'identifie avec le pur amour (encore Platon et Socrate). Le pur amour occupe tout le cœur; il en exclut la haine, la jalousie, l'inquiétude, la tiédeur. Cet « *amour intellectuel* » est sans fin comme sans défaut : il est l'image de celui que Dieu a pour lui-même; et quand nous aimons Dieu de cet amour sans mélange, c'est comme si Dieu s'aimait en nous, ou plutôt c'est Dieu lui-même qui s'aime divinement dans notre âme (Plotin). Un tel amour n'est guère de ce monde, quoique cependant il y soit

Socrate et de Platon que Spinoza : « On ne saurait « vouloir que ce qu'on trouve bon ; et selon que la « faculté d'entendre est avancée, le choix de la vo- « lonté est meilleur... » C'est, en propres termes, le principe même de Socrate. « Si nous préférons le « pire, c'est que nous sentons le bien qu'il ren- « ferme, sans sentir ni le mal qu'il y a, ni le bien « qui est dans la part contraire. Nous *supposons* et « *croyons* » (c'est la δόξα de Platon) « ou plutôt nous « récitons seulement sur la foi d'autrui, ou tout au « plus sur celle de la mémoire de nos raisonnements « passés, que le plus grand bien est dans le meilleur « parti (la vertu) ou le plus grand mal dans l'autre. » (Socrate.)

« Le choix, quelque déterminée que la volonté y « soit, ne doit pas être appelé nécessaire absolu- « ment et à la rigueur; la prévalence des biens « aperçus incline sans nécessiter, quoique, tout « considéré, cette inclination soit déterminante, et « ne manque jamais de produire son effet. *Être « déterminé par la raison au meilleur, c'est être le « plus libre. Quelqu'un voudrait-il être imbécile, par « cette raison qu'un imbécile est moins déterminé par « de sages réflexions qu'un homme de bon sens*[1] ? » — Voilà des réflexions que Socrate eût certainement acceptées, et nous en avons retrouvé d'analogues dans Xénophon ou dans Platon.

« Quand je considère », continue Leibnitz, non

[1] *Nouveaux essais*, p. 140.

moins confiant que Socrate dans la puissance de l'instruction et dans la possibilité d'enseigner la vertu, « combien peut l'ambition ou l'avarice, « dans tous ceux qui se mettent une fois dans ce « train de vie presque destitué d'attraits sensibles « et présents, je ne désespère de rien, et je tiens « que la vertu ferait infiniment plus d'effet, ac- « compagnée comme elle est de tant de solides « biens, si quelque heureuse révolution du genre « humain la mettait un jour en vogue et comme « à la mode. Il est très-assuré qu'on pourrait ac- « coutumer les jeunes gens à faire leur plus grand « plaisir de l'exercice de la vertu. Et même les hom- « mes faits pourraient se faire des lois et une ha- « bitude de les suivre, qui les y porterait aussi « fortement, et avec autant d'inquiétude s'ils en « étaient détournés, qu'un ivrogne en pourrait sen- « tir lorsqu'il est empêché d'aller au cabaret. Je « suis bien aise d'ajouter ces considérations sur la « possibilité et même sur la *facilité* des remèdes à « nos maux, pour ne pas contribuer à décourager « les hommes de la poursuite des vrais biens par « la seule exposition de nos faiblesses[1]. » Sauf la comparaison de l'ivrogne, c'est là ce que Socrate ne se lassait pas de répéter aux Athéniens.

Voici maintenant l'analogie de ce que nous avons appelé l'optimisme humain avec l'optimisme divin : « Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais

[1] *Nouveaux essais*, p. 140 et suiv.

« il n'est point contraint de le faire. Ce n'est donc « pas un défaut par rapport à Dieu et aux saints; et, « au contraire, ce serait un très-grand défaut, ou « plutôt une absurdité manifeste, s'il en était autre- « ment, même dans les hommes ici-bas, et s'ils « étaient capables d'agir sans aucune raison incli- « nante[1]. »

On peut considérer la théorie de Leibnitz, tout entière fondée sur l'attrait des causes finales ou du bien, comme la plus fidèle à l'esprit socratique parmi les doctrines modernes. Supprimant la volonté infinie à laquelle Descartes subordonnait, chez l'homme comme en Dieu, les perceptions finies et les idées déterminées de l'intelligence, Leibnitz aboutit de nouveau à l'identité socratique de ces trois termes : la volonté, la raison et la nature; être libre, c'est pour lui, comme pour toute l'antiquité après Socrate, suivre la raison, et en même temps c'est suivre la nature; agir librement, c'est définir les choses comme la raison et la nature les définissent, selon l'ordre d'une nécessité qui dérive de leur rapport final au bien.

C'est seulement après Kant et Maine de Biran qu'une notion supérieure de la volonté libre et de la moralité, dépassant à la fois et la conception encore trop obscure de Descartes et le déterminisme des écoles socratiques, s'introduira dans la philosophie moderne. Après avoir cherché avec Socrate et

[1] *Théod.*, p. 137.

Platon le premier principe des choses dans l'intelligence et ses nécessités, on le cherchera dans la volonté et sa libre action. L'intelligence même ne sera plus qu'une réflexion de la volonté, et la nécessité apparaîtra comme un rapport tout extérieur entre les libertés qui sont le fond de l'existence.

V. Nous l'avons dit ailleurs[1], et nous devons le répéter ici en le complétant, Socrate a le mérite d'avoir conçu plus fortement que tout autre le bien universel, comme parfaite unité de tous les biens sans restriction y compris notre bien même. L'homme ne doit jamais, selon lui, mettre son bonheur en opposition avec celui des autres, parce que tous les biens ne doivent faire qu'un dans le bien suprême : bien pour moi, bien pour vous, bien en soi, doivent être dans la réalité une seule et même chose.

Socrate ajoute avec raison que celui pour qui ce bien universel serait un objet de science absolue et complète, ne pourrait pas ne pas l'aimer et ne pas le vouloir.

Mais, — et ce que Socrate n'a pas vu, — le souverain bien n'est jamais pour nous qu'un idéal, qui, au point de vue de la réalité présente, est faux, et qui, au point de vue de la réalité future, est invérifiable par l'expérience, indémontrable par la raison. Savez-vous, en définitive, si l'unité de tous les biens dans le bien

[1] *La liberté et le déterminisme*, IIe partie.

est possible, et surtout si elle est réelle? Elle serait à coup sûr ce qu'il y a de plus beau et de plus désirable pour moi, *si elle était réalisable;* ce que précisément j'ignore. Le certain, c'est mon intérêt; l'incertain, c'est cette identité finale de mon intérêt avec le vôtre, que Socrate croyait un objet de science, mais qui, à vrai dire, demeure pour nous une simple idée. Je reconnais sans doute la grandeur et la beauté de cette idée, et s'il n'y avait pas d'autres raisons pour entrer en balance, je n'hésiterais pas à la suivre. Mais ne faut-il pas souvent sacrifier ce qui est certain à ce qui me semble incertain, la réalité présente à une conception qui ne sera peut-être jamais réelle, en un mot le fait de l'expérience à l'idéal de la raison? C'est alors que le moi se pose, avec son bien individuel, en face du bien universel, et qu'il *doute*. Cette unité de la pensée et de l'être, de l'idéal et du réel, que Socrate affirmait avec une si noble énergie, c'est précisément ce qu'il faut croire, espérer et aimer, sans le voir. En vain la raison déclare avec Socrate que cette unité des biens dans l'absolu est nécessaire et qu'elle doit être. Elle doit être, oui. Sera-t-elle?

Ce doute, — nous l'avons montré[1] — c'est celui que la raison de l'homme peut toujours élever sur la toute-puissance de son objet, et sur son triomphe final dans la réalité des choses. La suprême puissance du bien, qui est en même temps, selon So-

[1] Voir *la Liberté et le déterminisme, ibid.*

crate et Platon, le suprême intelligible et le suprême désirable, sera-t-elle jamais complétement actuelle dans l'être même des choses? Voilà l'incertitude qui ne peut entièrement disparaître d'une raison imparfaite comme la nôtre, où il n'y a pas absolue identité entre le sujet, qui est un individu, et l'objet, qui est le bien universel.

Dans ces problèmes qui ne sont point réductibles au principe d'identité et de contradiction, et qui ne dépendent que du principe des causes finales ou de la raison suffisante, appelé par Leibnitz comme par Socrate le « principe du *meilleur* et du *convenable* », nous voyons toujours subsister pour nous un élément d'infinité, et par conséquent d'indétermination. Les vérités réductibles à quelque chose de fini et de déterminé, que notre pensée circonscrit et embrasse par voie de déduction, ne laissent aucune prise au doute; mais les vérités relatives au triomphe du bien dans le temps indéfini, ou à la réalité actuelle du bien dans l'être infini, sont des inductions transcendantes dans lesquelles il y aura toujours du mystère. Pour notre dialectique imparfaite, pour notre *science*, le fini seul est un objet mesurable et déterminable de tout point.

Par conséquent, dans cette idée suprême de Socrate : — Unité des biens au sein du bien universel, — il y a une part à faire à la croyance rationnelle et morale, à la δόξα μετὰ λόγου, en même temps qu'à la science, à l'ἐπιστήμη. C'est là ce que Socrate n'a pas vu. Il méprise la croyance et ne s'aperçoit pas

que, logiquement inférieure à la science, elle peut lui être moralement supérieure.

La croyance rationnelle et morale, en effet, ne doit pas être confondue avec l'opinion irréfléchie, qui, alors même qu'elle se trouve vraie par hasard, ressemble, selon la parole de Socrate, à l'aveugle marchant dans le droit chemin. La croyance rationnelle n'est pas non plus une foi mystique, attribuée par ceux qui la ressentent à une influence surnaturelle, et que Socrate comparait, non sans quelque ironie, à l'inspiration des devins. Socrate rejetait avec un juste dédain toute affirmation, toute croyance, dont on ne peut pas rendre raison, *λόγον διδόναι*. Mais les raisons d'une affirmation peuvent être tirées, en dernière analyse, ou de ce qui *est* ou de ce qui *doit être*. Dans le premier cas, l'affirmation est purement logique et scientifique; dans le second cas, elle est morale. Or, comme ce qui *doit* être dépend des volontés, d'abord de la nôtre, puis du concours des autres volontés, y compris la volonté suprême, l'affirmation de ce qui doit être ne saurait offrir un caractère de nécessité logique et d'abstraite vérité, mais un caractère de nécessité morale et de vivante bonté. Socrate n'a point distingué ces deux ordres si différents : l'un, où la volonté n'a qu'à suivre docilement ce dont l'intelligence lui montre la réalité; l'autre, où la volonté, seule, peut donner une réalité à ce que l'intelligence lui montre comme un devoir idéal.

Dans la science positive, la réalité de l'objet est,

pour ainsi dire, fournie toute faite à l'intelligence par une nécessité de fait ou de raisonnement; dans la croyance morale, c'est la volonté qui confère à l'objet une valeur objective, en se déterminant elle-même à agir comme si le bien idéal était réel. Cet acte de volonté intelligente, auquel manque seule la vérification sensible, n'en est pas moins souverainement intelligible, et en même temps souverainement libre. L'opinion aveugle et la foi mystique sont une abdication volontaire de la raison; la croyance morale est une satisfaction suprême donnée par la volonté à la raison. La première vient d'une faiblesse de l'intelligence; la seconde est une force nouvelle pour l'intelligence. L'une ferme les yeux et, sans savoir où elle va, s'abandonne à qui la mène; l'autre ouvre les yeux, voit le but encore lointain, et s'imprime à elle-même le libre mouvement grâce auquel la fin idéale deviendra réalité.

Il y a donc dans la croyance morale un passage de l'idéal au réel, qui n'est autre que le passage de la conception subjective à l'affirmation objective; et la volonté seule, nous avons essayé de le faire voir ailleurs, peut franchir ce passage, par une action qui est en même temps une pensée, et qui se rend raison d'elle-même en se produisant elle-même : Ἔργῳ καὶ λόγῳ. Il y a là quelque chose qui vient de notre liberté, il y a un consentement au bien qui n'est

[1] *La liberté et le déterminisme*, IIe partie.

plus aussi fatal et aussi nécessaire que pour un axiome mathématique. Par cela même, il peut y avoir mérite : l'entendement n'est plus seul, la liberté intervient. Quand ce grand dilemme est posé : — Le bien idéal sera-t-il ou ne sera-t-il pas? est-il déjà éternellement réel ou ne l'est-il pas? — il faut que ma liberté même, par un acte d'amour, supérieur au désir fatal, joigne ses forces à celles de mon intelligence. Le Bien semble dire à chacun de nous : — Ta raison me conçoit et m'entrevoit en même temps que la Nature me cache et me voile; y a-t-il dans la spontanéité de ton âme assez d'amour pour que tu viennes à moi librement? — Une bonne action est toujours un acte de croyance rationnelle et d'amour moral; c'est une « définition » pratique du bien qui le pose comme la suprême réalité, tandis que la définition logique du bien le pose seulement comme suprême idéal. D'où vient ce surplus qui est dans l'action, et que Socrate n'a point su voir? L'affirmation du bien comme réel, manifestée par une réelle vertu, n'est-elle pas toute différente de l'affirmation qui nous est arrachée par un axiome de géométrie? N'est-elle pas accordée par nous plutôt qu'imposée par son objet? Nous ne disons pas : Je *sais* que mon bien est dans le bien; nous disons : Je le *crois*, et parfois nous ajoutons : de toutes les forces de mon âme. Expression profonde dans sa simplicité. Je ne crois pas à un axiome de géométrie de toutes les forces de mon âme, mais plutôt par la force des choses. Je ne fais pas la vérité géométri-

que; je fais en partie ma croyance à la réalité du bien[1]. Que Socrate dédaigne ce reste de croyance et préfère la science, il aura raison s'il veut parler de la science divine; mais s'il parle d'une science humaine, il a peut-être tort. Si nous avions la science positive du souverain bien et de son triomphe final, n'achèterions-nous point notre perfection logique aux dépens de notre perfection morale? Nous subirions un fait au lieu de réaliser une idée. Ce ne serait même pas une vraie perfection intellectuelle; car l'intelligence active, qui tire elle-même de soi, comme le voulait Socrate, sa pensée et son affirmation, ressemble plus à l'intelligence divine que la pensée passive et automatique, qui fonctionne comme un mécanisme et reçoit tout du dehors. Laissez dans l'intelligence même cette part du volontaire, et par là elle sera mieux l'image de l'absolu; car si l'absolu *sait* la vérité, d'autre part il *fait* la vérité qu'il sait. Pour moi, ne pouvant faire la vérité extérieure des choses, que j'en fasse du moins la vérité intérieure dans ma pensée pour la manifester ensuite dans mon action; que j'engendre, moi aussi, par une vivante dialectique, avec liberté et amour, le monde intelligible et moral.

Si donc les socratiques nous disent : — Ce que vous croyez le bien, vous l'accomplissez; — nous leur demanderons s'il n'y aurait pas déjà un mérite à croire au bien, puisqu'il faut déjà l'aimer et le

[1] *La liberté et le déterminisme*, IIe partie.

vouloir réellement pour l'affirmer intellectuellement. N'est-ce pas cette incertitude même sur la réalisation finale du bien universel ou sur sa réalité déjà présente en Dieu, qui rend possible l'acte de vertu et de sacrifice, où nous venons de retrouver, en dernière analyse, un acte de croyance rationnelle et d'amour raisonné, par conséquent de liberté morale?

VI. On peut encore adresser à Socrate un reproche que nous avons adressé à tous les idéalistes[1] : celui de soutenir la souveraine puissance des idées et d'oublier, parmi ces idées toutes-puissantes qui tendent à se réaliser d'elles-mêmes dans l'action, la plus influente et la plus irrésistible, l'idée de la liberté. Quand même nous ne serions pas libres à l'origine, ne tendons-nous point à le devenir par la force même de cette idée? Fils du destin ou fils de la Providence, si la liberté n'est pas derrière nous, n'est-elle point devant nous; et le règne de la nécessité ne finit-il pas lorsque la pensée commence? Puisque Socrate, ne séparant point le connaître et l'agir, croyait que nous agissons comme nous pensons, on pourrait lui demander de quelle manière nous agissons quand nous pensons la liberté, quand nous désirons la liberté, quand nous aimons la liberté? N'y a-t-il point là encore une maïeutique vraiment féconde par laquelle nous tirons de nous-

[1] Voir *La liberté et le déterminisme*, IIe partie, ch. I, II et III.

mêmes et enfantons au dehors, d'abord par l'idée, puis par le désir, et surtout par l'amour, la divine liberté qui se cachait dans les profondeurs de notre être? En la concevant, en la désirant, en l'aimant, ne nous rendons-nous pas de plus en plus conformes, selon la parole de Platon, à l'objet de notre amour? Comme le soleil, lorsqu'il se lève à l'horizon, illumine tout de sa propre clarté et change la nuit même en aurore, ainsi, dès que l'idée de liberté se lève aux dernières limites de notre intelligence, par delà les nécessités qui nous enveloppent, il semble qu'à sa lumière, nous transfigurant nous-mêmes, nous devenons liberté.

CHAPITRE V

MORALE DE SOCRATE. — I. SES ANTÉCÉDENTS
II. LA LOI ET LA NATURE
III. MÉTHODE POUR DÉTERMINER LES DEVOIRS
IV. INFLUENCE DE LA MORALE SOCRATIQUE
CHEZ PLATON ET ARISTOTE
V. MORALE SOCIALE ET POLITIQUE DE SOCRATE

L'antiquité grecque nous offre de bonne heure l'opposition de la morale sensualiste et de la morale rationaliste : la première ramenant tout au bonheur sensible de l'individu comme centre, la seconde subordonnant l'individu au tout dont il fait partie, au système dans lequel il rentre, à la loi universelle que conçoit sa raison. Au-dessus de ces deux systèmes, l'un fondé sur la sensibilité, l'autre sur l'intelligence, le premier encore tout physique, le second encore tout logique, les anciens philosophes ne firent guère qu'entrevoir une doctrine supérieure, seule vraiment morale, fondée sur une faculté qui dépasse tout ensemble notre pouvoir physique de sentir et notre pouvoir logique de comprendre : la volonté libre, unique principe du vrai

devoir et du vrai droit. Pendant de longs siècles, la morale de la sensibilité et la morale de l'intelligence, ou, en d'autres termes, la morale de la nature et la morale de la loi, demeurèrent en face l'une de l'autre, sans qu'on parvînt à résoudre leur opposition dans la morale fondée sur la liberté, qui ne reçoit pas sa nature toute faite ni sa loi toute faite, mais qui se donne seule à elle-même sa nature et sa loi.

Dans ce progrès de la pensée antique vers l'idée morale, Socrate occupe une place importante qu'on ne peut apprécier sans rappeler les antécédents de sa doctrine.

Tandis que les Pythagoriciens et les Éléates faisaient consister le bien dans l'harmonie, dans le nombre, dans l'unité, c'est-à-dire dans des formes mathématiques ou des lois logiques, l'école de Milet et l'école d'Abdère montraient que, dans la réalité sensible, dans la nature, le bon se réduit à l'agréable. Pour Démocrite principalement, prédécesseur d'Épicure, le bien c'est l'utile, et « ce qui détermine les choses utiles ou nuisibles, c'est la joie ou la tristesse[1]. » L'utilité est comme une distribution rationnelle des plaisirs, *διορισμὸς καὶ διακρίσις τῶν ἡδονῶν*. A ne considérer que la nature, il n'existe que des choses agréables ou désagréables ; mais si on considère la règle ou distri-

[1] Ὅρος γὰρ συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη. Stobée, *Serm.* III, 35.

bution des choses par l'intelligence, c'est-à-dire leur loi au sens le plus général de ce mot, il y a du beau et du laid, καλὸν ἢ αἰσχρόν, c'est-à-dire du bien et du mal, ou, plus généralement, des qualités morales. Démocrite étendait cette distinction de la nature et de la règle aux qualités sensibles des objets. Il enseignait, comme nous l'avons vu, que le doux et l'amer, le chaud et le froid, la couleur, et en général les qualités sensibles, sont fondées, non sur la nature, mais sur la loi[1]. Il ne faut pas entendre par là, évidemment, les lois de la cité, mais ces rapports des choses que la science appelle encore aujourd'hui des lois. Dans la doctrine mécaniste de Démocrite, c'est la distribution des atomes (νόμος, de νέμω), qui produit les qualités relatives des objets : changez l'ordre ou la règle des choses, vous changez leur impression sur nous. De même, dans la cité, ce n'est pas la nature, mais la loi, qui fait le juste ou l'injuste, et, par cette loi, il faut entendre la distribution la plus utile à tous[2].

Ainsi se produisait, chez les philosophes portés aux explications mécaniques, une tendance à ré-

[1] Sextus, *adv. Math.*, VII, 135. Galen. *De elem. sec. Hipp.*, I, 2. Édit. Chart.

[2] C'est dans ce sens, on s'en souvient, que déjà Anaximandre avait placé l'ἀδικία ou injustice dans la distribution inégale, et qu'Archélaüs, disciple d'Anaxagore, selon lequel toute distribution des choses vient de l'intelligence ordonnatrice, avait écrit ces mots : — Le juste et le honteux n'existent pas par la nature, mais par la loi. Diog. Laert., II, 16. Empédocle, dont la théorie était aussi mécaniste, allait jusqu'à nier la *nature* en général.

soudre les qualifications des choses, même sensibles, dans une simple relation ou combinaison, et, en particulier, les qualifications morales dans une relation tout extérieure, qui ne saurait être que celle de l'utilité pour l'individu ou pour l'État.

L'opposition de la nature et de la loi renfermait un germe de scepticisme moral, que nous avons vu les sophistes développer. Avec eux, le mot de loi prend un sens de plus en plus positif, et finit par désigner la loi civile proprement dite, la distribution des choses par la cité. C'est une maxime commune à presque tous les sophistes que le bien et le mal n'ont pas leur fondement dans la nature, mais dans la loi. Qu'est-ce qui détermine la loi ? L'utile ou le nuisible ? Qu'est-ce qui détermine l'utile ou le nuisible ? L'agréable ou le désagréable. Enfin, demande-t-on la mesure de l'agréable ou du désagréable ? Il faut répondre avec Protagoras que c'est la sensibilité de chacun ; car chacun, par le sens, est la mesure de toutes choses. De là une doctrine de relativité universelle, dans l'ordre métaphysique et dans l'ordre moral, où l'école anglaise reconnaît avec raison l'antécédent de sa propre doctrine[1]. Les sophistes n'enseignaient d'autre morale que celle de l'utilité, ou ce qui revient au même, de la relativité. « Ce qui *semble* juste et beau à chaque ville, l'*est* aussi *pour elle*, tant qu'elle le juge tel (νομίζῃ)[2]. »

[1] Grote, *Hist. de la Grèce*, t. XII, trad. franc., p. 186 et suiv.
[2] Théétète, 167.

Pour Protagoras, en effet, comme pour les disciples de Hume et de Stuart Mill, il n'existe pas de *vérité* absolue : tout dépend des relations. On se rappelle comment Protagoras poussa cette doctrine à l'extrême : selon lui, le sage est comme le médecin de l'âme : il ne peut pas faire naître dans l'âme des pensées plus *vraies*, au sens absolu de ce mot, car tout ce qu'elle pense est vrai; mais il peut faire naître de plus *utiles* sensations ou opinions, au lieu de mauvaises et de nuisibles. « A celui qui est malade ce qu'il mange *paraît* amer, « et l'*est*; pour celui qui est bien portant, le con- « traire est et paraît. Il ne faut pas prétendre que « l'un ou l'autre soit plus sage; car c'est impossible. « il ne faut pas affirmer que le malade est ignorant « parce qu'il juge les choses telles ou telles; et que « l'homme en santé est savant, parce qu'il les juge « différentes. Mais il faut faire passer le malade au « second état, car ce second état est *meilleur*. » Tout se réduit donc à des changements de sensation : la sagesse ne consiste pas dans la possession d'une mesure fixe, d'une vérité absolue, d'une moralité absolue, mais dans l'art de changer des sensations pénibles en sensations agréables, des opinions nuisibles en opinions utiles; car la mesure suprême à laquelle il faut toujours revenir, c'est la sensation de plaisir ou de douleur.

Ce n'est pas seulement Platon, c'est aussi Xénophon qui nous a montré Socrate réfutant la morale du

plaisir, telle qu'Aristippe la pratiquait et la professait[1].

Mais, si Socrate rejette la doctrine du plaisir proprement dite, c'est-à-dire celle d'Aristippe, a-t-il rejeté celle du bonheur ou de l'utilité?

Il est certain que, si cette morale consistait simplement à affirmer l'identité de l'honnête et de l'utile, Socrate pourrait être compté parmi ses partisans. Nous savons qu'il détermine toujours l'idée du bien par l'idée de l'utile; il fait voir, ce qui est un des principes essentiels du système utilitaire, que ce qui est bon est bon *pour quelqu'un* et *pour quelque chose*, que ce qui est bon ou utile pour une chose est mauvais ou nuisible pour une autre. Mais il faut bien prendre garde au principe d'où il tire cette conclusion, et à l'ordre qu'il établit entre les deux termes. Autre chose est de dire que le bien est bien parce qu'il est utile, ou de dire que le bien est utile parce qu'il est le bien.

Nous avons vu que, pour Socrate, c'est cette seconde proposition qui est la vraie.

On peut dire que, chez lui, la morale de l'*utilité* et la morale du *bien* sont confondues dans une union primitive; et le moyen terme de cette union est l'idée de la *finalité*, encore si vague d'ailleurs, et

[1] Socrate, on s'en souvient, fait voir que le plaisir enlève à l'homme la liberté, en produisant « la pire des servitudes », et qu'il lui enlève en même temps « la sagesse, le plus grand des biens. » — « Comment distinguer de la brute celui qui, ne portant jamais ses regards vers « le *bien*, ne cherche que l'*agréable* (τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ, τὰ « δ' ἥδιστα ζητεῖ). » Xénophon, *loc. cit.* Voir tome Ier, livre II.

qui allait devenir bientôt l'idée maîtresse de la philosophie antique.

Ce qui est absolument *utile*, c'est la *fin;* ce qui est absolument *bien*, c'est aussi la *fin;* voilà pourquoi les socratiques tendent à identifier le bien et l'utile.

Ainsi donc, en premier lieu, Socrate ramenait l'utilité à un rapport des moyens aux fins[1]; en second lieu, la fin suprême n'était pas pour lui le plaisir, comme pour les moralistes utilitaires. Elle n'était pas non plus pour lui la volonté elle-même, comme pour les moralistes qui admettent, avec Kant, « l'autonomie de la volonté. » Que pouvait-elle donc être, sinon la vérité rationnelle, objet de la définition par genres? — Socrate, par là, était amené à dire que c'est la raison qui est le souverain bien.

II. De là, chez Socrate, une conception nouvelle des rapports de la nature et de la loi, qu'il s'efforce de réduire l'une et l'autre à la raison, comme à leur commun principe.

Les « lois écrites », établies par une convention et variables, n'ont point leur origine dans la nature même des choses ou des hommes; chacune d'elles est *loi*, νόμος, sans être en même temps *nature*, φύσις. Les lois « non écrites », au contraire, ont pour caractère la nécessité et la bonté intrin-

[1] Voir tome Ier, livre III.

sèques; n'étant point conventionnelles, elles sont immuables; ayant leur origine dans la nature même des choses, elles sont, aux yeux de Socrate, *lois naturelles;* c'est-à-dire qu'elles réconcilient ce que les sophistes séparaient.

A tous ces caractères, Socrate reconnaît dans la loi morale quelque chose de supérieur à l'homme et de divin, sous le rapport de la sagesse, de la puissance et de la bienfaisance.

D'abord, la loi morale lui apparaît comme un ordre intelligible, une classification par genres et espèces, une distribution rationnelle. Il y aperçoit, avant Platon, quoique d'une manière encore trop confuse, cette subordination des moyens aux fins qui est à ses yeux le signe le plus évident de l'intelligence : deux frères, par exemple, sont faits pour s'entr'aider comme les deux mains. A ce point de vue, la loi mérite véritablement son nom de *distribution*; car, pour le disciple d'Anaxagore et d'Archélain, toute distribution est œuvre de raison, soit humaine, soit divine[1].

Mais ce premier point de vue en appelle un second. En quoi le fondateur de la dialectique faisait-il consister, selon Xénophon et Aristote, la *nature* ou essence de tout ce qui est? Ne cherchait-il pas en tout le général, qu'il considérait comme l'élément

[1] On se rappelle aussi le passage du *Minos : La loi est une découverte de la vérité.* Ὁ νόμος τοῦ ὄντος ἐστὶν ἐξεύρησις, 315, a.

capital de la définition des choses? N'inclinait-il pas ouvertement à placer l'essentiel, et par conséquent le naturel, dans le rationnel, au lieu de le placer, comme Protagoras, dans le sensible? On voit dès lors comment ce long divorce de la *nature* et de la *loi*, de la réalité et de la pensée, devait bientôt faire place à l'harmonie. Avant de s'accomplir dans la métaphysique de Platon, cette harmonie apparaît déjà dans la morale de Socrate. Celui-ci a proposé un terme moyen entre les deux extrêmes que la sophistique se plaisait à placer l'un en face de l'autre comme des ennemis. Qu'est-ce que la loi? disaient les Protagoras, les Gorgias, les Calliclès; une œuvre abstraite de la pensée qui introduit un ordre artificiel au sein de la nature, soumettant l'homme à une stupide abdication de lui-même, et persuadant à la force de respecter la faiblesse, en dépit de la nature qui proteste, et qui veut que partout le fort l'emporte sur le faible ; voilà l'antithèse violente maintenue par les hommes entre la nature des choses et les règles de la législation[1]. — Cette antithèse ne pouvait paraître à Socrate définitive, et sa dialectique en fournissait la solution. La raison constituant l'essence définissable ou nature des choses, le philosophe qui « distribue les choses suivant les genres, soit dans sa pensée, soit dans ses actes », pense et agit conformément à la nature, et non pas seulement à la loi. C'est qu'il y a une Raison supé-

[1] Voir le *Gorgias*, et l'argument de V. Cousin.

rieure à la nôtre, dont les lois sont à la fois rationnelles et naturelles, puisqu'elles fondent par la pensée l'ordre immuable de la réalité.

Cette doctrine est tellement conforme à l'esprit de Socrate qu'elle est le principe nécessaire de sa théorie de la vertu. Ne l'avons-nous pas vu identifier systématiquement la science et la justice? Que la loi suprême des choses soit présente à notre raison et conçue sans obstacle, aussitôt elle passera dans notre nature même : car, lorsque l'âme obéit à sa loi, elle ne fait qu'obéir à son essence. Ainsi, dans l'homme lui-même, Socrate cherche à résoudre l'opposition en unité; et il est tellement absorbé par le sentiment de l'harmonie fondamentale des choses, qu'il refuse d'apercevoir dans notre conscience cette étrange contradiction qu'on nomme le vice volontaire, c'est-à-dire la nature humaine en opposition avec sa loi, qui est en même temps sa nature : chose impossible aux yeux de Socrate.

Ce n'est pas tout : après avoir reconnu dans l'ordre moral l'expression de l'éternelle sagesse, présente à toutes choses, ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις, Socrate y reconnaît aussi l'expression d'une puissance éternelle ou d'une volonté. La volonté suivant toujours le bien, Dieu ne peut pas ne pas vouloir ce qu'il conçoit comme bon. Il est donc *législateur*, νομοθέτης. Νομίζειν en grec, de même qu'*ordonner* en français, a ce double sens, relatif à la raison et à la volonté. Ordonner, c'est d'abord mettre en or-

dre, c'est distribuer rationnellement, νέμειν, c'est pour ainsi dire distribuer par genres; et en même temps c'est donner un ordre, c'est vouloir et commander, νομίζειν, νόμον θέσθαι. Pourrait-on nier, après avoir lu Xénophon, que Socrate attribuait à Dieu la volonté législative qui ordonne, en même temps que la sagesse ordonnatrice? Βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθετοῦ δοκεῖ μοι εἶναι.

Le bien, en même temps qu'il est une *idée*, est donc aussi et par là même une *puissance*, deux choses inséparables pour Socrate. Concevoir le bien ou le vouloir et le décréter, c'est la même chose en Dieu. Bien plus, à en croire Socrate, c'est aussi la même chose chez l'homme. Ce que je sais le meilleur, je le veux et le choisis, semblable à Dieu même, pour qui l'ordre rationnel est toujours un ordre volontaire.

La puissance absolue du bien se révèle à Socrate, non-seulement dans la loi, mais dans la sanction. Si la loi n'était qu'une idée sans être une force, elle ne triompherait pas nécessairement. Nos lois artificielles, par exemple, ne contiennent pas dans leur puissance ordonnatrice la puissance réparatrice de l'ordre violé[1]; œuvre de pure logique (λόγος), elles ont besoin d'être complétées par une force physique (φύσις) qui les sanctionne, et qui demeure toujours bien distincte de la loi même. En d'autres termes, il faut que la loi humaine, pour punir ceux qui la transgres-

[1] Voir les *Mémorables* de Xénophon; et plus haut, tome Ier, p. 504.

sent, fasse appel à la puissance de la nature et à la force extérieure. Aussi demeure-t-elle trop souvent impuissante. Telle n'est pas, selon Socrate, la loi divine, qui porte en elle la peine ou la récompense, et qui ne fait qu'un avec sa propre sanction, parce qu'elle est puissance invincible en même temps que raison irréfutable. Les conséquences naturelles de nos actes sont, aux yeux de Socrate, la sanction suffisante de l'ordre moral; il est donc dans la nature des choses que la loi violée soit rétablie par la force même de cette loi; et de là vient l'impossibilité d'y échapper.

Ainsi, au point de vue de la volonté et de la puissance législatrice, comme au point de vue de l'intelligence ordonnatrice, la nature et la loi sont réconciliées.

Nous sommes amenés par là, avec Socrate, à une conception plus élevée encore, dans laquelle nous approchons du fondement dernier qu'il donne à la morale.

Comment se fait-il que, par la violation même de la loi morale, je me punisse moi-même d'une peine inévitable. Il y a de cela une raison profonde, que Socrate a clairement aperçue. C'est que je ne puis faire le bien sans faire mon bien; je ne puis faire le mal sans faire mon mal. Dans le fond des choses, mon bien et le bien sont identiques. Voilà pourquoi la loi, qui est le bien général, porte en elle-même sa naturelle sanction, qui est mon bien particulier.

S'il est une idée qui domine toute la morale socratique, c'est celle d'une identité absolue entre l'utile et le bon, entre le bien de l'homme et le bien universel.

Mais alors la loi morale n'est plus seulement une conception logique de la raison divine, ni un ordre impérieux de la puissance législatrice; elle est quelque chose de bienfaisant, fin suprême à laquelle c'est un bonheur et non pas seulement un devoir d'arriver. En d'autres termes, elle provient de ce que Socrate appelle un Dieu ami des hommes et de tous les êtres vivants (φιλάνθρωπος και φιλόζωος), ou de ce que Platon appellera un Dieu « exempt d'envie », un Dieu *bon*, dans un sens encore inférieur au sens chrétien de la bonté.

Le dernier fondement de la morale socratique apparaît ainsi comme un bien tellement universel et parfait, tellement bon pour ainsi dire, qu'il enveloppe en lui tout bien particulier, mon bien comme le vôtre, comme celui de tous les hommes, et celui même des dieux ou de Dieu. Peut-on méconnaître dans ce bien socratique le germe de ce que Platon appellera le *Bien en soi?* Platon essayera de nous faire comprendre son mode d'existence « séparée » et transcendante, dont Socrate ne s'occupe pas; ce que Socrate disait du monde visible, qu'il renferme toutes les beautés et tous les biens (πάντα καλὰ κἀγαθά), Platon le transportera au monde intelligible que le Bien éternel porte en soi. Mais que Socrate ait lui-même dépassé l'homme pour s'élever jusqu'au divin; qu'il

ait essayé de fonder l'ordre moral sur l'ordre universel, et l'ordre universel sur le bien en soi, qui est aussi le bien pour nous ou la vraie utilité, c'est ce qu'on ne pourrait nier sans oublier le premier et le dernier mot de la morale socratique : — Ce qui est le meilleur est le meilleur dans tous les sens et pour tous les êtres, si bien qu'il suffit de le connaître pour l'aimer, pour le vouloir, pour l'accomplir.

C'est dans ce bien placé par Socrate sous la raison et la puissance, comme leur fondement commun, que Platon verra s'évanouir enfin toutes les contradictions dont se prévalait le scepticisme des sophistes; c'est là qu'il placera le principe absolu de la nature et de la loi, de la puissance et de la science, de la volonté et de la raison, de l'ordre réel et de l'ordre logique. Là aussi la sanction n'est plus distincte de la loi; car rejeter le vrai bien, c'est rejeter son bien véritable, c'est se punir soi-même d'une manière plus infaillible que toutes les punitions humaines. Dans cette région du *bien en soi* et du divin, tout est ramené à l'unité. Si Socrate n'a point, comme son disciple, étudié dans le détail cette identification finale, du moins l'a-t'il entrevue; et il a même été comme enivré par cette idée de la suprême unité des biens.

On peut conclure que la période d'antagonisme entre le rationnel et le réel, entre la loi de l'esprit et la nature des choses, expire avec Socrate. La rai-

son affirmera désormais sa propre universalité et imposera sa loi aux choses; elle déclarera que tout ce qui n'est pas intelligible et définissable pour la pensée est impossible dans la nature. La dialectique de Socrate est le premier germe de la formule célèbre : — Tout ce qui est vraiment rationnel est réel. — Les rapports des divers biens, y compris le rapport de mon bien aux autres biens, sont, aux yeux de Socrate, des rapports essentiellement rationnels; donc ils sont réels, ou, s'ils ne sont pas encore réalisés, ils se réaliseront tôt ou tard. Le bien ne peut produire le mal, ni le mal produire le bien; la justice et la raison ne peuvent être vaincues; celui qui est bon aura donc le bien en partage.

C'est ainsi que Socrate résout le problème de la loi et de la sanction par un acte de foi invincible de la raison à la raison même. Mais il ne voit pas que le caractère de cet acte, en même temps qu'il est souverainement raisonnable, c'est d'être souverainement libre.

III. La méthode morale de Socrate pour déterminer nos devoirs est l'observation psychologique, jointe à la considération dialectique des causes finales.

C'est de Socrate, nous l'avons vu, que procèdent, directement ou indirectement, toutes ces écoles qui adoptaient pour maxime de vivre conformément à la nature ou à la raison, choses désormais synonymes. Cyniques, mégariques, platoniciens, stoï-

ciens, relèvent de Socrate par l'équation qu'ils établissent entre *bien*, *raison* et *nature*.

D'autre part, nous savons que le rationnel est identique à l'universel, et que l'universalité est le caractère propre de la fin suprême ou du bien. Cette fin universelle se relie à chaque acte particulier par un rapport intermédiaire, qui est moralement l'*utile*, métaphysiquement la relation du *moyen* à la *fin*, et logiquement la *généralité*, τὸ γένος, chose moyenne entre le particulier et l'universel. Socrate ne s'est pas rendu compte de sa propre méthode sous ces formes théoriques; mais nous avons vu qu'il mesurait toujours la valeur rationnelle d'un acte, par conséquent son utilité et sa bonté, à la généralité de la fin que l'agent se propose. Faire le bien, n'était-ce pas à ses yeux « *généraliser* en actions »? Par exemple, rechercher le plaisir du moment aux dépens de l'intérêt à venir, c'est mettre le particulier avant le général, l'espèce avant le genre, par une erreur de dialectique. De même, placer son intérêt particulier avant l'intérêt plus vaste et plus général de la cité n'est pas moins absurde; Socrate n'admettait même pas que, dans une telle action, on trouvât réellement son intérêt propre, ce qui lui eût semblé irrationnel. De même encore, il y a plus de généralité dans les fonctions de l'âme que dans celles du corps, puisque le corps est lui-même un instrument de l'âme, et que son intérêt se trouve ainsi absorbé dans un intérêt plus vaste. De là les arguments par lesquels Socrate démontrait l'absurdité

de l'intempérance et de la débauche. Dans l'âme, à son tour, la raison est la faculté la plus générale et la plus universelle; donc l'intérêt de l'âme est l'intérêt de la raison. A l'échelle des moyens et des fins se substitue ainsi pour Socrate l'échelle des espèces et des genres, car le moyen est toujours particulier relativement à sa fin, qui est générale. Cette dialectique ébauchée par Socrate, et qui, dans l'entretien avec Euthydème, prend déjà une forme régulière, annonce la dialectique de Platon.

La généralisation aboutit à la *définition*, et la définition est ce rapport entre une espèce et un genre qui devient, dans la pratique, un rapport de moyen à fin. Donc, en définitive, faire le bien, c'est « définir les choses par ses actions »; c'est manifester dans sa conduite la différence, le genre, et leur rapport, qui est l'espèce. Socrate, nous a dit Aristote, croyait que les vertus sont des définitions λόγους ᾤετο τὰς ἀρετὰς εἶναι. Traduisez en notions les actions de l'avare : — La richesse est mon bien; — c'est comme si l'avare disait : Mon bien général est une espèce particulière de mon bien; ma fin générale est un moyen particulier en vue de ma fin. L'avare prend donc l'espèce pour le genre, et réciproquement; il fait une mauvaise définition qu'il réalise dans ses actes.

Ce n'est pas à dire que, pour faire bien (εὖ πράττειν), il suffise de généraliser; il faut aussi, selon Socrate, particulariser ou *diviser*; car la dialectique comprend ces deux choses, qu'elle résume dans la défini-

tion ou dans l'action. Aussi avons-nous vu Socrate, pour déterminer la justice ou l'injustice d'un acte, descendre dans son entretien avec Euthydème jusqu'à la différence propre : « Il est juste de faire « du bien, — à ses amis, dans telles et telles cir« constances, — de leur dire la vérité, pour leur « être utile et non à leur détriment, etc. »

En résumé, remonter aux genres, descendre aux espèces, faire voir leur rapport dans la définition, et mettre toujours le genre au-dessus de l'espèce sous le rapport du bien, voilà toute la méthode de Socrate, non pas seulement en logique, mais aussi en morale. Qu'il ait su l'appliquer avec la rigueur et la clarté de la science, on ne peut le prétendre; mais c'est déjà beaucoup que d'avoir connu cette méthode et cherché à l'appliquer. De plus, on accordera que ce n'est point là une méthode vulgaire, et le Socrate de Xénophon nous a paru ici plus métaphysicien que la plupart des moralistes modernes.

IV. La doctrine de Socrate, encore confuse parce qu'elle était synthétique, laissait une équivoque à lever. Qu'est-ce, en définitive, que ce bien, objet de la raison, que cette vérité suprême qui, une fois connue par la science, se réalise par la vertu?

Tout en répétant sans cesse, comme son maître, que le bien est l'utile, Platon s'écarte encore plus

que Socrate de l'utilitarisme proprement dit; car, encore une fois, tout dépend de la fin dernière dans laquelle on fait consister la dernière utilité : est-ce le plaisir? est-ce un principe supérieur? — Pour Platon, le plaisir n'a pas de valeur par lui-même, le plaisir est un phénomène, un mouvement, quelque chose qui devient et n'est pas, qui aspire sans cesse à autre chose et ne se suffit point à soi-même. L'utile n'est donc pas ce qui sert au *plaisir*, mais ce qui sert au *bien*.

Reste toujours à savoir en quoi consiste ce bien.

Dans la *République*, après avoir fait redire à Socrate, selon son habitude, que le bien est le plus utile, que le bien est le plus avantageux, que le bien est le plus convenable, Platon met dans la bouche de ses propres frères une objection à Socrate qui annonce la théorie dont le livre entier sera l'exposition. Socrate, disent les frères de Platon, a apprécié la valeur de la justice par ses conséquences et ses avantages extérieurs; mais il faut examiner ce qu'elle vaut en elle-même, indépendamment des dieux et des hommes, et si la justice en soi, dans son idée, est préférable à l'injustice.

Tel est le point de vue platonicien opposé au point de vue socratique. Cependant, nous l'avons vu, Socrate lui-même avait déjà représenté la justice naturelle et divine comme portant avec elle sa propre sanction, si bien que le bonheur est attaché à la vertu et le malheur au vice par un lien tout

ensemble rationnel et réel. Mais Platon va plus loin : il se demande si le bien, au lieu de suivre la justice, ne serait pas intérieur à la justice même, et si le mal, de son côté, ne serait pas inhérent à l'injustice; en d'autres termes, il se demande si la justice même ne renferme pas en elle son propre bien, et l'injustice son propre mal : il ne s'agit donc plus des conséquences extrinsèques, mais de l'essence intrinsèque. C'est alors que Platon, pour mieux apercevoir l'essence de la justice, la contemple là où elle est pour ainsi dire « écrite en gros caractères », c'est-à-dire dans l'État, au lieu d'être écrite en caractères imperceptibles, comme dans l'individu. L'État est une justice en grand, ou une injustice en grand. Bien plus, le monde entier est une justice. L'âme individuelle, à son tour, porte en elle-même, sous des traits moins visibles, une république intérieure, bien plus, un monde intérieur, que régit la justice ou l'injustice. A tous ces degrés, dans l'individu, dans l'État, dans l'univers, la justice et l'injustice conservent la même essence et renferment en elles, celle-là le bien, celle-ci le mal. Or cette essence identique qui fait que les choses justes sont justes, c'est qu'elles expriment une multiplicité réduite à l'unité, conséquemment un ordre et une harmonie intérieure, qui est vérité, qui est beauté. D'où vient à la cité visible du monde, ou à la cité de l'État, ou à la cité de l'âme, cette perfection intime, sinon de ce qu'elles portent en elles la cité intelligible et di-

vine, qui n'est autre que le monde des Idées? Les Idées sont la Justice même.

Quant au principe des idées, le Bien, il est plus que la justice, qui suppose encore une multiplicité réduite à l'harmonie ou une matière ramenée à la pensée : il est l'unité même, supérieure à l'essence et à l'intelligence, c'est-à-dire à la nature et à la loi. Montrer dans la cité du monde visible la cité politique, dans celle-ci la cité intérieure, dans celle-ci la cité intelligible, dans celle-ci l'unité : c'est l'objet de la *République;* et la commune loi de toutes ces cités, c'est la justice.

Aussi, comme le Xe livre de la *République* le fait voir, les destinées de l'âme sont liées aux destinées de l'univers; et si la justice a sa sanction extérieure dans la nature entière, c'est qu'elle a d'abord en soi sa sanction intérieure, dont l'autre n'est que le prolongement ou l'expression. Être juste, c'est porter en soi-même, avec le bien, l'éternité; voilà pourquoi l'âme juste est immortelle.

La justice étant ainsi rattachée aux Idées, et, par l'intermédiaire des Idées, au Bien absolu, elle se confond, dans son objet, avec la vérité même et avec la beauté; dans l'âme, avec la science et avec l'amour. Ainsi reparaît, agrandie, la morale de Socrate dans la morale de Platon; mais Platon montre au delà de la justice même et de la moralité proprement dite le Bien absolu.

La conception platonicienne de la fin suprême

comme un bien en soi supérieur tout ensemble à la raison et à la nature, semblait encore laisser l'esprit en face d'une unité indéfinie et indéfinissable, qui, dans l'application, se confondait avec la beauté. A la morale purement logique de Socrate succédait une morale mystique dans son principe et esthétique dans ses applications. La notion de la fin dernière, introduite par Socrate, demeurait donc encore chez Platon très-indéterminée. Aristote ne put s'en contenter.

L'idée de finalité, dont s'était préoccupé Socrate, semblait le point commun d'où pouvaient partir deux directions toutes différentes : l'une, utilitaire ou esthétique, aboutissant aux arts utiles et aux beaux-arts; l'autre, spéculative et désintéressée, aboutissant à la science pure. Aristote s'efforce de concilier dans sa morale ces deux tendances, en cherchant si la fin suprême ne serait pas tout ensemble une pensée et un acte. Par là, il donne un développement nouveau à la conception fondamentale de la philosophie socratique.

Selon Aristote, il n'y a pas de bien universel, comme celui que Socrate et Platon se figurent, l'un sous le nom de genre, l'autre sous le nom d'Idée. Le bien est relatif, il est variable. « Ce qui « regarde les actions, ainsi que les *intérêts* (συμφέροντα), « n'a rien de stable, de même que les choses rela- « tives à la santé. Les choses belles et justes offrent « une telle contradiction et une telle incertitude,

« qu'elles semblent exister par la loi, non par la « nature. Le bien aussi offre une incertitude sem- « blable; car il arrive que les biens mêmes causent « beaucoup de dommage : il y a des hommes qui « ont péri à cause de la richesse, d'autres à cause « de leur courage. »

On reconnaît les exemples familiers à Socrate et reproduits par Xénophon. La tradition socratique est ici visible.

« Il faut donc se contenter, conclut Aristote, de « ne raisonner que pour la généralité des cas, et, « puisque nous partons de tels principes, d'en tirer « des conséquences analogues[1]. »

N'ayant point de règle absolue ni de mesure absolue pour apprécier les biens, Aristote est obligé de chercher leur mesure relative dans la seule expérience. Or que peut être une mesure purement expérimentale? — Une simple considération de quantité et de degré. Aristote est donc amené logiquement à dire que ce qui est utile, dans l'exercice des facultés de toutes sortes, c'est de garder la mesure au sens mathématique de ce mot; en d'autres termes, d'éviter le trop ou le trop peu et d'atteindre le juste milieu.

Tel est l'empirisme auquel semble réduit Aristote tant qu'il s'en tient à des principes d'utilité toute relative; et nous avons constaté dans Socrate une tendance analogue toutes les fois qu'il s'agissait des biens particuliers et « ambigus. »

[1] *Ethic. ad Nicom.* II, I.

Mais nous retrouvons dans la doctrine d'Aristote, comme dans celle de Socrate, une direction toute différente, qui aboutit à des conclusions toutes différentes elles-mêmes.

Le point commun d'où partent les deux directions, l'une utilitaire, l'autre spéculative et désintéressée, c'est l'idée de cause finale.

Socrate et Platon avaient cherché une fin dernière de nos actes; Aristote reconnaît, lui aussi, qu'il doit y avoir une fin absolue, et par là il dépasse déjà la morale de la relativité universelle. « S'il y « a, dit-il en termes socratiques et platoniciens, une « fin des actions, que nous voulons pour elle-même, « et en vue de laquelle nous voulons le reste, et si « nous ne choisissons pas tout pour autre chose (car « on irait ainsi à l'infini, de manière à rendre vain « et vide le désir), il est évident que cette fin sera « le bien et ce qu'il y a de meilleur (le souverain « bien). » Mais Platon avait placé le souverain bien en dehors de nous, dans un monde séparé; Aristote comprend la nécessité de revenir à l'individu même. Placera-t-il donc le bien dans ce qui aboutit au plaisir de l'individu? Par là, il accepterait purement et simplement la morale utilitaire. Telle n'est pas sa doctrine. Dans l'individu, outre la faculté de jouir et de souffrir, il aperçoit la faculté d'agir. C'est dans l'action, dont le plaisir même n'est que l'épanouissement et la fleur[1], qu'il trouve le vrai

[1] *Ethic. Nicom*, I, vi, 1097.

bien. En effet, pour comprendre en quoi consiste le souverain bien de l'homme, il faut comprendre en quoi consiste le souverain bonheur ; car, en définitive, Aristote admet, avec Socrate, Platon et toute l'antiquité, que le souverain bien est identique au souverain bonheur ; mais le souverain bonheur lui-même, en quoi consiste-t-il pour l'homme ? Dans la perfection de l'homme, qui est elle-même la perfection de l'*acte propre* à l'homme, οἰκεῖον ἔργον, τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου ; et c'est cet acte qui est la fin : car la fin de chaque chose, en général, c'est son acte intime, non une chose transcendante perdue dans un monde inaccessible.

Par cette théorie, Aristote se rapproche de la morale moderne, où la moralité est conçue comme étant au fond l'acte propre et personnel de l'agent.

Mais reste à savoir quel sera, pour Aristote, l'acte propre à l'homme. Ce n'est pas la vie, qui nous est commune avec les végétaux et les animaux. Ce n'est pas la sensibilité, qui nous est commune avec les animaux. Il semble qu'Aristote devrait ainsi aboutir à la théorie qui place le bien dans la liberté. Il en commence même l'esquisse ; car, selon lui, l'agent doit savoir ce qu'il fait, le vouloir, et vouloir les actes pour ces actes mêmes, non comme moyens pour autre chose (principe qui dépasse évidemment l'utilitarisme). Ce sont là presque les conditions de la liberté morale. Pourtant, Aristote n'arrive pas jusqu'à l'idée claire de cette liberté, comme constituant la valeur propre et l'acte propre de l'homme,

conséquemment comme fin en elle-même et bonne en elle-même. La liberté n'est encore pour lui qu'un moyen : il la met au service d'une puissance supérieure; et cette puissance est la même que Socrate avait déjà élevée au-dessus de tout le reste : la pensée.

La pensée, tel est, selon Aristote, l'acte vraiment propre à l'homme, et qui en même temps dépasse l'homme. Telle est la fin, tel est le souverain bien. Les vertus que nous avons décrites ne sont donc pas la vertu dernière, mais seulement des moyens en vue d'une vertu plus haute. Les autres vertus sont des dispositions utiles de la sensibilité et du courage, ou, en un mot, de la partie irrationnelle de l'âme. C'est à cette partie seulement, et aux vertus dont elle est capable, que s'applique la loi du juste milieu. Mais cette règle de mesure, introduite dans les facultés inférieures, n'a pour but que de dégager la faculté supérieure, et de lui permettre son suprême exercice, qui est la contemplation. Si donc le bien est l'utile, comme le disait Socrate, le souverain bien en vue duquel tout le reste est utile, c'est la pensée, et la pensée désintéressée, qui se veut elle-même pour elle-même, sans autre utilité que sa propre action. Nous paraissions d'abord entraînés par Aristote vers la morale de la sensibilité, nous revenons à la morale de l'intelligence, après avoir touché presque, sans y atteindre cependant, la morale de la liberté. Le bien, disait Socrate, c'est la science; le bien, dit Aristote, c'est l'intelli-

gence. Dans la science, Socrate voyait surtout l'objet; Aristote y voit surtout le sujet, qui est son objet à lui-même.

Dans les sublimes pages qui terminent l'*Éthique à Nicomaque*, ce qu'Aristote reproche aux vertus inférieures, c'est leur caractère utilitaire, intéressé, en quelque sorte laborieux et mercenaire. « Elles « poursuivent une fin, dit-il, et ne sont point par « elles-mêmes vertus. L'action de la pensée, au « contraire..., étant spéculative, ne poursuit au- « cune fin au delà d'elle-même, et elle a en elle « un plaisir propre; ce plaisir, à son tour, aug- « mente l'action. Le caractère absolu, désintéressé, « infatigable, dans la mesure que l'homme com- « porte, et tous les autres caractères attribués à la « béatitude, voilà ce qui se montre dans cette action « de la pensée. Ce serait là le bonheur parfait de « l'homme, en y ajoutant une durée parfaite de la « vie, car rien de ce qui est imparfait ne peut être « attribué au bonheur. Mais cette vie serait supé- « rieure à la condition de l'homme; car ce n'est « pas en tant qu'homme qu'il vivra ainsi, mais en « tant que quelque chose de divin se trouve en « lui. Autant ce quelque chose diffère du composé, « autant aussi cette activité diffère de celle qui « s'exerce sur les autres vertus. Si donc c'est chose « divine que la pensée, relativement à l'homme, de « même la vie selon la pensée est divine, relative- « ment à la vie humaine. Mais il ne faut pas, comme « le proverbe le répète, n'avoir, étant homme, que

« des pensées humaines, et, étant mortel, que des « pensées mortelles, il faut, autant qu'il est en nous, « atteindre l'immortalité, et faire tout pour vivre « selon ce qu'il y a de meilleur en nous. »

Ainsi, cette morale qui n'avait d'abord admis rien que de relatif, cherchant le bien dans l'individu même et pour l'individu, et qui paraissait en conséquence réduire le bien à l'utile, trouve dans l'idée même d'utilité une raison qui l'entraîne de moyen en moyen jusqu'à une fin dernière et absolue. C'est ce qui était déjà arrivé à Socrate et à Platon; tout en prétendant que ce dernier a ignoré la cause finale, Aristote lui emprunte sa théorie de la finalité, mais pour y ajouter un élément nouveau. La fin dernière devant être inhérente à l'individu même, c'est dans la personne humaine qu'il faut trouver quelque chose d'absolu. Ce ne peut être le plaisir, simple conséquence de l'acte; c'est donc l'acte même; et l'acte, à son tour, c'est la pensée. Le suprême intérêt pratique s'absorbe ainsi à la fin dans le suprême désintéressement de la spéculation, et l'utilitarisme primitif d'Aristote dans un idéalisme final. Au fond, c'est encore l'esprit de la morale socratique qui triomphe, car c'est encore la science qui est le bien. Le bien est toujours conçu comme fin du désir et comme fin de l'intelligence, plutôt que comme une volonté libre et aimante, qui se veut elle-même et veut les autres.

La philosophie antique, après Aristote, continua

d'osciller entre la morale sensualiste et la morale idéaliste, sans parvenir à les dépasser entièrement toutes les deux. L'identité établie par Socrate entre la pensée et l'action, entre la sagesse et la vertu, entre la loi de la raison et la nature des choses, subsiste sous des formes diverses dans toute la philosophie antique. Cependant les épicuriens et les stoïciens eux-mêmes commencent à entrevoir un principe supérieur tout ensemble, soit à l'antagonisme établi par les sophistes entre la loi et la nature, soit à l'immédiate identité établie par Socrate entre ces deux termes.

A mesure que la pensée antique pénétrait plus profondément soit dans l'idée du bonheur individuel que notre nature cherche, soit dans l'idée de la loi universelle que notre raison poursuit, la notion de la liberté devint de moins en moins obscure. Les doctrines les plus opposées arrivaient également à placer et la souveraine satisfaction de la nature et la souveraine loi du vouloir dans la liberté de la raison. C'est la liberté que les épicuriens placeront au fond de leur ataraxie, et qu'ils feront consister dans une volonté indéterminée ou indifférente, capable de décliner comme l'atome et de s'arracher au destin, *fatis avulsa voluntas;* c'est la liberté que les stoïciens placeront au fond de leur apathie, et qu'ils feront consister à être toujours déterminé par la raison, de manière à se confondre avec la nécessité même en l'acceptant et en la voulant. Les naturalistes arriveront ainsi à dire que

le bonheur suprême est la liberté de l'âme; les idéalistes, de leur côté, arriveront à dire que la suprême loi et le suprême idéal de la raison, c'est cette même liberté de l'âme. Par là, l'antiquité pressentait et préparait une plus haute notion de la moralité, dépassant à la fois ces deux formes de la nécessité antique : la nature et la loi, φύσις καὶ νόμος ; mais la philosophie moderne devait seule apercevoir la véritable portée et les véritables conséquences de cette volonté libre, qui se donne à elle-même sa nature et sa loi.

V. Pour Socrate, comme pour Platon, il y a diverses vertus. La science est la subordination de toutes nos pensées à la pensée du bien; la tempérance est la subordination de tous nos amours à l'amour du bien ; le courage est la subordination de toutes nos volontés à la volonté du bien. Mais tandis que, pour Platon, la distinction de ces vertus subsiste dans leur union même, comme la distinction des sons divers dans l'harmonie de la lyre, Socrate, au témoignage d'Aristote, réduit ces vertus à une unité complète, parce qu'il « supprime dans l'homme la passion et la volonté » au profit de la pure raison[1]. L'homme qui a la science a donc par là même la tempérance et le courage : la science est toute la vertu privée.

La science, en persuadant à l'homme que les divers

[1] Voir tome I, livre III.

biens sont identiques dans l'unité du bien, n'engendre pas seulement la vertu individuelle, mais aussi la vertu sociale; car elle rapproche et confond peu à peu ces trois termes d'abord distincts : le bien pour moi, le bien pour autrui, le bien en soi[1].

C'est donc le bien, objet de la science, qui est le seul lien possible des âmes; c'est l'unité d'une fin poursuivie en commun qui rattache les hommes entre eux. Le bien, ou la raison, produit l'amitié; le mal, ou la passion, produit la haine : double germe que nous portons en nous, et dont l'un tend à étouffer l'autre. Le sage, développant sa raison, devient l'ami de tous les êtres raisonnables, et par conséquent de tous les hommes : il est « philanthrope[2]. »

Socrate ramenait ainsi à leurs éléments rationnels la justice et la bienfaisance; pour lui ces deux vertus sociales sont inséparables l'une de l'autre, et inséparables de la perfection individuelle.

C'était, nous l'avons vu, préparer cette haute doctrine que l'être le meilleur en soi est aussi le meilleur pour les autres, et que celui qui fait le bien est par là même bienfaisant[3].

VI. Pour produire et répandre la vertu sociale, qui consiste dans l'habitude d'identifier son bien avec le bien des autres hommes, la science et l'in-

[1] Voir tome II, livre IV.
[2] Voir tome II, p. 28 et suiv.
[3] *Ibid.*

struction ont un pouvoir qui, aux yeux de Socrate, est souverain et irrésistible[1]. C'est ici que la théorie socratique de la volonté devient moins contestable. L'identité entre la connaissance du bien et la pratique du bien, qui n'apparaît point toujours dans les actes individuels, mais qui déjà est mieux réalisée dans la vie entière de l'individu, ne se montre-t-elle pas plus constante dans la société? Là, comme le prouvent les lois de la statistique, les effets des libertés individuelles se neutralisent mutuellement, et il reste des résultats généraux dont la constance permet le le calcul et la prévision. Par exemple, étant donné un certain nombre d'hommes ignorants, pourvu que ce soit un grand nombre, la statistique prédit qu'il en sortira, dans le cours de l'année, tant de meurtriers et tant de voleurs. On ne saurait sans doute désigner individuellement ces meurtriers et ces voleurs; mais on peut dire que le vaste groupe d'ignorants sur lequel on calcule est condamné par son ignorance même à enfanter tel nombre déterminé de crimes. Dès lors, il devient possible d'accepter comme vraies presque toutes les propositions socratiques sur la volonté, pourvu qu'on les applique à la société entière. C'est de la société qu'on peut dire avec Socrate : — Ses vices viennent de l'ignorance; la nation la plus éclairée sur ses devoirs et sur ses véritables intérêts est aussi la plus vertueuse et la plus heureuse.

[1] Voir tome II, livre IV, ch. IV.

Si on a parfois méconnu la vérité sociale de cette doctrine socratique, c'est qu'on a confondu certaines connaissances secondaires, comme les sciences mathématiques, les sciences physiques ou les beaux-arts, avec la science maîtresse, qui est celle du bien. Socrate admettait, nous le savons, qu'il est « des connaissances plus dangereuses qu'utiles » quand elles ne sont pas subordonnées à la connaissance de la fin suprême. C'est ce qui arrive dans la société comme dans l'individu. Mais, si vous éclairez la société sur ses devoirs et sur ses intérêts légitimes, il est impossible que le progrès de la science morale n'entraîne pas tôt ou tard le progrès de la moralité et de la justice. La résistance de quelques volontés individuelles ne peut être que passagère, et ne saurait arrêter longtemps la marche de l'humanité : les grandes lois rationnelles auxquelles Socrate avait foi auront bientôt repris le dessus. C'est pour la société, en effet, que l'honnête et l'utile ne font qu'un. Si donc l'humanité était parfaitement éclairée sur ce point, elle n'aurait aucune raison de placer son intérêt hors de la justice.

Socrate, au problème social qui préoccupe tous les esprits de notre époque, et qui, assurément, aurait préoccupé le sien, eût proposé sans doute une solution personnelle; lui qui songea toujours aux destinées de la société athénienne et, on peut le dire, de l'humanité tout entière, aurait eu certaine-

ment son opinion sur les meilleurs moyens d'assurer le progrès social. Ce qu'on peut dire sans crainte de se tromper, c'est qu'il eût attaché une importance particulière aux deux moyens suivants, qui sont des applications directes de sa doctrine : en premier lieu, éclairer la société sur ses devoirs et ses droits; en second lieu, lui faire comprendre que ses intérêts véritables sont identiques à ses devoirs. En d'autres termes : diffusion de la vraie morale ou connaissance du bien, et diffusion de la vraie politique ou science de l'utilité générale dans ses rapports avec le juste.

Socrate reprocherait certainement à notre société, comme à celle d'Athènes, de « faire elle-« même son malheur, » en ne répandant point assez cette connaissance scientifique du devoir et du droit qu'il considérait comme suffisant à elle seule pour produire la vertu. Ne regretterait-il pas surtout de voir, dans l'enseignement donné aux plus jeunes enfants des écoles, la part de la morale scientifique complétement nulle? Ne trouverait-il pas la morale encore trop absorbée dans les dogmes religieux, comme elle l'était de son temps ? Les croyances que peuvent renfermer les dogmes sont d'un autre ordre que les vérités morales et sociales; la dialectique d'un Socrate, si attentif à distinguer et à définir, n'aurait donc pu admettre cette confusion absolue de la loi morale et de la loi théologique. En outre, l'incrédulité religieuse étant de nos jours aussi grande qu'à l'époque de Socrate, il

résulte de cette confusion entre la morale et la théologie, comme à son époque, un danger évident de scepticisme moral. Combien d'hommes, habitués dès l'enfance à identifier la morale et le dogme, finissent par rejeter les deux à la fois ! Dès lors, le devoir ne leur apparaît plus que comme une loi arbitraire, imposée par la coutume ou par la force, *οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ*. Les roués, quand ils sont riches, disent qu'il faut profiter de cette loi sans y croire, parce qu'elle les protége contre la foule ; les violents, quand ils sont pauvres, disent qu'il faut renverser cette loi, parce qu'elle est faite contre eux et non pour eux. Sceptique et crédule tout ensemble, la société devient le jouet de ceux qui la flattent, et n'a d'autre règle de conduite que son instinct, son plaisir, son intérêt ; règle mobile, qui produit par contre-coup la mobilité des institutions publiques. La société semble chercher sa voie sans réussir à la trouver ; de désespoir, elle s'abandonne au premier qui se charge de la conduire, et le suit en fermant les yeux.

Il n'y a qu'un moyen de prévenir cette démoralisation, c'est celui que Socrate proposait à la démocratie athénienne : — Instruire tous les citoyens sur leurs devoirs et sur leurs droits [1].

[1] Nous ne pensons pas être infidèle à l'esprit de Socrate, en soumettant ici au lecteur quelques réflexions pratiques sur les réformes scolaires qui seraient peut-être les plus propres à répandre parmi nous l'instruction morale. Nous croyons que Socrate eût approuvé l'introduction de la Morale dans les cours de l'enseignement professionnel ; mais ne trouverait-il pas la part de cette science bien petite

III. La politique de Socrate, nous l'avons vu, est partagée entre deux directions diverses. Malgré les défauts de sa doctrine, les tendances aristocratiques

dans nos études dites libérales? Quelques leçons seulement lui sont consacrées dans la classe de philosophie. Il est à croire que plus d'une partie de nos longs programmes exciterait l'ironie de Socrate, et qu'après s'être étonné d'y voir tant de choses, il s'étonnerait encore plus d'y voir une si petite part faite à cette étude raisonnée du devoir et du droit qui était pour lui toute la science. Ne vaudrait-il pas mieux, — demanderons-nous en nous inspirant de cette pensée, — que le programme de morale, aujourd'hui réservé aux *cours spéciaux*, fût enseigné en même temps aux élèves de la classe de *troisième*, pour les éléments de la morale privée, et aux élèves de *seconde*, pour les éléments de la morale publique? En rhétorique, une leçon de deux heures par semaine pourrait être consacrée à la *logique*, puis à l'*esthétique;* en philosophie, on étudierait plus à fond la psychologie et la métaphysique, et les grandes questions de morale publique, de droit ou d'économie sociale. Il suffirait presque de transporter dans les classes d'humanités et de philosophie les programmes actuels des cours spéciaux. Le professeur de philosophie, comme le professeur d'histoire, ne pourrait-il faire la leçon successivement dans les diverses classes, sauf à être dispensé des exercices, peu philosophiques, de révision littéraire ou grammaticale et des conférences préparatoires au baccalauréat? L'occasion ne lui manquerait pas d'exercer familièrement et utilement, auprès des jeunes esprits de différents âges, cet art de la maïeutique si cher à Socrate. Une réforme de ce genre n'entraînerait qu'une répartition nouvelle du temps dû par le professeur de philosophie, et une extension des programmes actuels de morale et de droit naturel aux diverses classes d'humanités. — Ne serait-il pas bon aussi d'astreindre les élèves qui se préparent aux écoles du gouvernement à suivre le cours de philosophie, et de créer une chaire de philosophie morale à l'École polytechnique et à l'école de Saint-Cyr, pour que les ingénieurs et les officiers ne soient pas étrangers aux notions élémentaires du droit naturel? Enfin, ne serait-il pas utile de créer une agrégation des sciences morales et sociales, comprenant la philosophie appliquée au droit, à la politique, à l'économie politique?

Ajoutons que Socrate, en bon Athénien, eût sans doute réclamé aussi un cours complémentaire d'*hygiène* dans toutes les écoles. La santé n'est-elle pas, selon lui, la vertu du corps, comme la vertu est la santé de l'âme?

ne sont vraiment qu'à la surface. C'est le privilége de ceux qui, comme Socrate, ont foi dans la pensée humaine, que de tendre plus ou moins directement à la liberté. La puissance de la pensée, en effet, exclut la contrainte matérielle, et n'agit que par voie de persuasion. Aussi avons-nous vu l'aristocratie de Socrate se réduire finalement à une démocratie. Son aristocratie, en effet, n'est point une vraie oligarchie, puisque ceux qui sont reconnus « capables et intelligents » ne peuvent être, selon lui, élevés aux fonctions publiques que par le libre suffrage de leurs concitoyens. Ce que Socrate a condamné à juste titre, c'est la politique de *hasard*, de chance, d'expédients (εὐτυχία), et aussi la politique de la *violence* (βία). En proposant la politique de la science, il ouvrait la voie à la liberté, et finissait, somme nous l'avons montré, par faire de l'art de gouverner un libre échange de lumières entre le peuple et ses représentants[1].

Une démocratie aveugle, passionnée, sans lumières intellectuelles, sans instruction civique universellement répandue et universellement exigible, n'aurait de la démocratie que le nom : ce serait une véritable tyrannie, qui engendrerait nécessairement ou l'oligarchie ou la monarchie ; ce serait le gouvernement des plus « forts », et non de « tous ». D'autre part, une aristocratie qui s'impose par la violence ou par le privilége n'a de l'aristocratie que le nom : c'est le

[1] Voir tome II, livre IV, ch. IV.

gouvernement des plus forts, au sens de Gorgias, et non des « meilleurs », au sens de Socrate. L'antagonisme politique de la démocratie et de l'aristocratie intellectuelle, de la liberté et de la science, des droits généraux qui appartiennent à la première et des fonctions particulières qui réclament la seconde, recouvre donc une harmonie fondamentale. Pour que le peuple soit libre et véritablement maître, ce qui est la démocratie, il faut l'éclairer et l'instruire sur ses devoirs et ses droits : car la vraie liberté, supposant la connaissance de ce qu'on fait, est inséparable de la science; mais, si le peuple est instruit et éclairé, s'il jouit d'une liberté intelligente, il n'usera de son *droit* de choisir et de voter, de son droit de conférer les *fonctions*, qu'en faveur des plus intelligents, des plus capables, des meilleurs. Donc, la véritable démocratie tend à produire par elle-même la seule véri table et légitime aristocratie; donc, la juste et égale répartition des droits, qui sont l'apanage de la liberté commune à tous, amènera d'elle-même la juste répartition et l'hiérarchie naturelle des fonctions spéciales, qui incombent à l'intelligence. Le remède aux maux de la société est toujours celui que proposait Socrate : la science, qui a pour condition et pour effet la liberté.

CHAPITRE VI

CONCLUSION

Souvent étrange au premier abord, mêlée d'erreurs et de sophismes, se plaisant à cacher l'enthousiasme sous l'ironie, la philosophie de Socrate ressemble à ces statues de silènes dont parle le *Banquet*, qui laissaient apercevoir en s'entr'ouvrant, sous la bizarrerie de leurs formes, l'image d'une Divinité.

Les devanciers de Socrate, s'efforçant de trouver l'explication du monde, avaient placé au premier rang, soit le principe physique, soit le principe intellectuel. « Mais, dit Socrate, quelle puissance a « disposé les choses *pour le mieux possible?* C'est à « quoi ils ne songent point ; ils ne reconnaissent pas « là la trace d'une puissance supérieure, et croient « trouver un Atlas plus fort, plus immortel et plus « capable de soutenir le monde! et le principe « essentiel du bien, qui, seul, lie et soutient tout,

« ils le rejettent[1] ! » C'est ce principe du bien que Socrate, le premier, a placé au sommet de la pensée comme de l'univers.

Par là, Socrate a entrevu la plus haute des notions métaphysiques : unité de tous les biens particuliers dans le bien universel. Avec quelle énergie il refuse d'admettre qu'un bien véritable puisse s'opposer à un autre ! par exemple, que le bien de ma volonté diffère du bien de mon intelligence, ou encore que mon bien personnel diffère du bien des autres hommes. La région du bien suprême est, selon lui, celle de l'harmonie et de l'amitié, parce qu'il est ce qu'il y a de plus « général », et que toute chose tend vers lui comme à sa fin.

L'optimisme en Dieu et dans l'homme, c'est-à-dire, selon une gradation dialectique commune à Xénophon et à Platon, la *puissance* produisant toujours et partout, par l'intermédiaire de la *science*, le plus grand *bien :* voilà l'idée dominante de Socrate[2]. Il est tellement préoccupé de cet idéal qu'il le croit déjà réalisé, non pas seulement dans l'activité divine, mais encore dans l'activité humaine, au point d'exclure de notre âme le mal sciemment voulu : « Nul n'est mauvais volontairement. » La vraie science, qui a pour objet final le vrai bien, est « toute-puissante » dans l'homme comme en Dieu. L'homme est une providence sujette à

[1] Discours de Socrate dans le *Phédon*.

[2] Voir tome I, livre II, *Théorie de la volonté*. Δύναμις, σοφία, ἀγαθόν ; δυνατός, σόφος, ἀγαθός.

l'erreur, image de la « Providence » infaillible.

Cette science qui contient en elle tous les biens, l'âme humaine l'enveloppe naturellement jusque dans son ignorance primitive. La dialectique met au jour les vérités dont l'âme est grosse; descendant et remontant tour à tour l'échelle des genres et des espèces, elle « définit toutes choses en pensées et en actions », et manifeste ainsi, sous ses diverses formes, l'harmonie fondamentale de l'intelligence et de l'activité, de la *loi* et de la *nature*, de la théorie et de la pratique.

Si, dans cet enthousiasme du bien et de la science, Socrate n'aperçoit pas la liberté intime de l'âme, c'est que, accordant à son optimisme idéal une réalité immédiate, il rapproche trop de nous et fait même descendre en nous ce qui ne sera pour Platon que le terme final de la dialectique : unité de la science et du bien. Ce monde régi par les idées, que Platon, selon l'expression d'Aristote, « posera à part » et au-dessus de nous, Socrate le place en nous.

Pour compléter la pensée de Socrate, il suffirait de pénétrer plus avant que lui-même dans sa propre doctrine. C'est ce que firent déjà dans l'antiquité et Platon et Aristote, l'un s'attachant à montrer l'idéal rationnel du bien réalisé en Dieu seul, l'autre saisissant dans notre âme l'activité féconde et en quelque sorte maïeutique qui amène toutes nos puissances à la réalité. Socrate lui-même n'a-t-il pas dit que la vraie perfection, comme la vraie

science, comme le vrai bonheur, consiste à être soi-même « ouvrier » de son bonheur, de sa science, de sa perfection, et à les tirer du fond de son âme? En pénétrant davantage dans cette pensée, on reconnaîtrait que la vraie perfection morale, celle qui se fait elle-même, c'est la perfection libre.

Mais l'idée de la liberté manque à Socrate, comme à presque toute l'antiquité grecque. Socrate conçut trop le bien comme un objet neutre et impersonnel, extérieur et supérieur à nous, qui serait contemplé par notre intelligence et non produit par notre volonté ; il ne se représente pas le bien comme une bonté personnelle et libre, qui ne dépend point des objets et des fins extérieures, mais qui, étant à elle-même sa propre fin, impose cette fin à tout le reste.

Socrate, en voulant fonder la métaphysique sur la morale, indiquait à la philosophie sa véritable méthode. Car la moralité n'est telle qu'à la condition de ne pas être une conséquence, mais un principe ; elle ne doit donc pas être déduite d'un système métaphysique ou théologique ; mais, au contraire, les croyances métaphysiques doivent être déduites de l'acte moral. Néanmoins Socrate croit encore, avec l'antiquité entière, que la moralité consiste à « suivre la nature », tandis que la vraie moralité consiste à dépasser la nature et à s'en faire suivre. Le principe moral que Socrate plaçait au sommet de sa doctrine, le bien, n'était donc encore moral qu'à demi. A vrai dire, c'était un principe intel-

lectuel et rationnel plutôt qu'actif et volontaire; c'était un objet de science nécessaire plutôt que de libre amour. La philosophie de Socrate aspire à dépasser la sphère de l'intelligence abstraite, sans réussir à atteindre la sphère de la vivante volonté.

Aussi l'avons-nous vue rester, comme à moitié chemin, dans la région intermédiaire de l'utile et du beau. Socrate semble souvent se préoccuper à l'excès de l'utilité, quoiqu'il prenne ce mot dans un sens supérieur. Forcé de se demander ensuite quelle est la nature intime de ce « bien » suprême en vue duquel tout le reste est « utile », il ne parvient guère à concevoir le bien autrement que sous la forme de l'ordre et de la beauté; pour lui, comme pour Platon, le souverain bien est plus esthétique encore que moral. Les Grecs étaient trop artistes, et ils se figuraient leurs dieux à leur image. Le Dieu du *Timée* copie un modèle qu'il semble trouver tout fait devant lui, et réalise l'optimisme idéal par un acte d'intelligence plutôt que de liberté; tel est aussi le sage de Socrate. Socrate et Platon ne se demandent point si le véritable et divin optimisme n'est pas quelque chose de plus que l'imitation infaillible de l'idéal, s'il n'est pas la création libre et inspirée de cet idéal même. Autre est l'esthétique, autre est la morale. Dans la production du beau, l'œuvre demeure distincte de l'ouvrier; dans la production du bien, l'œuvre se confond avec l'ouvrier lui-même.

Si la doctrine de Socrate, considérée dans son ensemble, était incomplète et périssable, elle n'en offre pas moins encore, pour ainsi dire, des vérités toujours vivantes. La philosophie contemporaine peut surtout lui emprunter, comme nous l'avons dit, deux principes de la plus haute valeur : — Subordonner, dans l'ordre philosophique, la science métaphysique à la science morale; subordonner, dans l'ordre politique, la science sociale à la science morale ; car la dernière raison de toutes choses est dans le bien.

Socrate disait aux Athéniens, dans son *Apologie*, que, s'il y avait dans l'autre monde des philosophes, des savants, des poëtes, des orateurs, il recommencerait auprès d'eux la tâche qu'il croyait lui avoir été imposée, comme une sorte de mission, par Dieu même : « Mon plus grand plaisir serait « d'examiner et de sonder les habitants de ce séjour « comme ceux de la terre, et de distinguer ceux « qui sont sages de ceux qui croient l'être et ne le « sont pas. » Comme il se plairait, s'il était transporté dans notre société présente, à nous répéter que celui qui possède toutes les sciences et tous les arts, sauf la science du devoir et du droit, ne sait rien ! Avec quelle opportunité il nous adresserait de nouveau les paroles qu'il prononce, on s'en souvient, dans le *Clitophon :* « Où courez-vous, mortels ? « Ne voyez-vous pas que vous ne faites rien de ce « que vous devriez faire? Le but de tous vos soins « est d'amasser des richesses et de les transmettre

« à vos enfants, sans vous inquiéter de l'usage « qu'ils en feront. Vous ne songez pas à leur trou- « ver des maîtres qui leur enseignent la justice!... « Et quand, après vous être instruits dans les let- « tres, les arts des Muses et la gymnastique, — ce « que vous croyez être la parfaite éducation pour « devenir vertueux, — vous voyez que ni vous ni « vos enfants n'en êtes moins ignorant sur le meil- « leur usage à faire de vos richesses, comment « n'êtes-vous pas scandalisés de cette éducation, et « ne cherchez-vous pas des maîtres qui fassent dis- « paraître cette fâcheuse dissonance?... Vous pré- « tendez que l'injustice est volontaire et réfléchie, « et qu'elle ne vient pas du manque de lumière et « de l'ignorance, et cependant vous soutenez que « l'injustice est honteuse et haïe des dieux ; quel est « donc celui qui choisirait volontairement un tel « mal? En vérité, nous devons, chacun de nous en « particulier, et tous les États en général, nous « montrer moins négligents que nous ne le sommes « aujourd'hui. »

Aux savants de notre époque, Socrate dirait sans doute ce qu'il disait à ceux de son temps : « Vous savez ce qui se passe dans le ciel et sous la terre; vous savez tout, hormis la seule chose qui donne un prix au reste : la nature du devoir et du droit! La science digne de ce nom, c'est la science du bien. » Il dirait aux orateurs : « Votre art de la parole est encore trop souvent ce qu'il fut à Athènes : un art de tromper les hommes, et de les faire

servir à ses desseins. Que de fois vous parlez, comme Alcibiade, de ce que vous ne connaissez pas, devant des hommes qui ne le connaissent pas davantage! La seule éloquence digne de ce nom, c'est l'expression émue de la vérité. » Il dirait aux politiques ce qu'il disait à Anytus : « O hommes divins, qui vous croyez si habiles, montrez-nous ce que vous avez fait de vos peuples : s'ils sont plus sages, plus puissants, plus heureux, n'est-ce pas souvent malgré vous plutôt que grâce à vous? La seule politique digne de ce nom, c'est le respect de la justice. »

La foi indomptable de Socrate à la toute-puissance du bien, voilà ce qui est impérissable dans sa doctrine, et ce dont on devra s'inspirer toujours. Nul n'a montré plus de confiance dans le triomphe final de la justice et dans l'amitié finale de tous les hommes au sein du bien universel. Autant il hésite et doute sur les questions qui lui semblent dépasser notre intelligence, autant il affirme et croit, quand il s'agit de ce qui doit être la loi de notre volonté : la justice. Ce fut là son vrai « génie » et son inspiration divine : l'enthousiasme du bien, lui faisant dédaigner les apparents triomphes de la force, semblait le transporter d'avance dans cette sphère supérieure où la seule force est celle de la vérité.

Les Athéniens, par sa condamnation, crurent avoir affermi leur religion nationale et leur politique. Au fait, on put croire d'abord qu'ils avaient réussi; car, quels que fussent les regrets et la douleur

d'un petit nombre d'amis fidèles, l'opinion générale eut bientôt absous les juges. — Étaient-ce donc réellement Anytus et Mélitus qui triomphaient? — Oui, sans doute, aux yeux des contemporains et des politiques à courte vue; non, aux yeux de cette Justice adorée par Socrate, qui soumet toutes choses aux inévitables lois de sa dialectique. Le bien doit tôt ou tard triompher; la vérité ne peut avoir tort. Toutes les grandes idées de Socrate revécurent après lui, et elles finiront par dominer le monde. Socrate le savait, et il mourut en souriant.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE QUATRIÈME

DOCTRINES SOCIALES ET POLITIQUES DE SOCRATE

LIVRE CINQUIÈME

DOCTRINES THÉOLOGIQUES DE SOCRATE

LIVRE SIXIÈME

DOCTRINES DE SOCRATE SUR LE BEAU

LIVRE SEPTIÈME

LA RELIGION DE SOCRATE

LIVRE HUITIÈME

SOCRATE ET SES ADVERSAIRES

LIVRE NEUVIÈME

CONCLUSION

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

SOCRATE. **La philosophie de Socrate**, par M. Alf. Fouillée. 2 vol. in-8 . 16 fr.

PLATON. **La philosophie de Platon**, par M. Alf. Fouillée. 2 vol. in-8 . 16 fr.

— **Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel**, par M. Paul Janet. 1 vol. in-8 . . . . 6 fr.

ARISTOTE. **Rhétorique**, traduite en français par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 2 vol. in-8 . . . . 16 fr.

— **Psychologie** (Opuscules), traduite en français par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.

— **De la logique d'Aristote**, par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 2 vol. in-8 . . . . 10 fr.

ÉCOLE D'ALEXANDRIE. **Histoire critique de l'École d'Alexandrie**, par M. Vacherot. 3 vol. in-8 . . . . . 24 fr.

— **L'École d'Alexandrie**, par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

LEIBNIZ. **Œuvres philosophiques**, avec introduction et notes par M. Paul Janet. 2 vol. in-8. . . . . 16 fr.

— **Lettres et opuscules inédits**, précédé d'une introduction par M. Foucher de Careil. 1 vol. in-8. . . . . 4 fr. 50

BOSSUET. **Essai sur la philosophie de Bossuet**, par M. Nourisson. 1 vol. in-8 . . . . 4 fr.

MALEBRANCHE. **La philosophie de Malebranche**, par M. Ollé Laprune. 2 vol. in-8. . . . . 16 fr.

VOLTAIRE. **La philosophie de Voltaire**, par M. Ern. Bersot. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

— **Les sciences au XVIIIe siècle.** Voltaire physicien, par M. Em. Saigey. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

DUGALD STEVART. **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**, traduits de l'anglais par L. Peisse. 3 vol. in-12. 9 fr.

W. HAMILTON. **Fragments de philosophie**, traduits de l'anglais par L. Peisse. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

— **La philosophie de Hamilton**, par J. Stuart Mill. 1 vol. in-8. . . . 10 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. **Critique de la raison pure**, traduit par M. Tissot, 2 vol. in-8 . 16 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules Barni. 2 vol. in-8. . . . . 16 fr.

— **Éclaircissements sur la critique de la raison pure**, traduit par J. Tissot. 1 vol. in-8. . . . . 6 fr.

— **Critique du jugement**, suivie des *Observations sur les sentiments du beau et du sublime*, traduite par J. Barni. 2 vol. in-8 . . . . 12 fr.

— **Critique de la raison pratique**, précédée des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduite par J. Barni. 1 vol. in-8 . . . . 6 fr.

— **Examen de la critique de la raison pratique**, traduit par M. J. Barni. 1 vol. in-8 . . . . 6 fr.

— **Principes métaphysiques du droit**, suivi du *projet de paix perpétuelle*, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. . . . 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules Barni. 1 vol. in-8. . . . . 8 fr.

— **Principes métaphysiques de la morale**, augmentée des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. . . . . 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules Barni. 1 vol. in-8. . . . . 8 fr.

— **La logique**, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. . . . . 4 fr.

— **Mélanges de logique**, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. . . . . 6 fr.

— **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. Tissot. 1 vol. in-8 . . . . 6 fr.

— **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. . 6 fr.

FICHTE. **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, traduit par Francisque Bouillier. 1 vol. in-8 . . 8 fr.

— **Destination du savant et de l'homme de lettre**, traduit par M. Nicolas. 1 vol. in-8 . . . . 3 fr.

— **Doctrines de la science.** Principes fondamentaux de la science de la connaissance, traduit par Grimblot. 1 vol. in-8 . . . . 9 fr.

SCHELLING. **Bruno** ou du principe divin, trad. par Cl. Husson. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

— **Idéalisme transcendental.** 1 vol. in-8. 3 fr. 50

— **Écrits philosophiques** et morceaux propres à donner une idée de son système, trad. par Ch. Benard. 1 vol. in-8. . 9 fr.

HEGEL. **Logique**, traduction par A. Véra. 2e édition. 2 vol. in-8. . . . . 14 fr.

— **Philosophie de la nature**, traduction par A. Véra. 3 vol. in-8. . . . . . . 25 fr.

— **Philosophie de l'esprit**, traduction par A. Véra. 2 vol. in-8. . . . . . . 18 fr.

— **Introduction à la philosophie de Hegel**, par A. Véra. 1 v. in-8. 6 fr. 50

— **La dialectique dans Hegel et dans Platon**, par Paul Janet. In-8. . . 6 fr.

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2





